En préparation :
vol. II : Du Concile de Nicée au Haut Moyen-Age

CLAUDIO MORESCHINI ET ENRICO NORELLI

Histoire de la littérature chrétienne antique grecque et latine

I. De Paul à l'ère de Constantin

Traduction : Madeleine Rousset

...IBLI

LABOR ET FIDES

La publication de ce livre a bénéficié d'une subvention
de la Société auxiliaire de la Faculté de théologie de l'Université de Genève

ISBN 2-8309-0942-9

Édition originale italienne © Morcelliana 1995
sous le titre
Storia della letteratura cristiana antica greca e latina

Pour l'édition française © 2000, Éditions Labor et Fides
1, rue Beauregard, CH - 1204 Genève.

Diffusion en Suisse: OLF, Fribourg
Diffusion en France et en Belgique: Éditions du Cerf, Paris
Diffusion au Canada: Éditions Fides, Montréal

SOMMAIRE

Introduction 9

Avertissement à la traduction française 14

Sigles et abréviations 15

Bibliographie générale 17

I. *Les lettres de Paul et de la tradition paulinienne* 23

1. La lettre comme genre, 23 – 2. Chronologie de Paul, 26 – 3. Les lettres authentiques, 29 – 4. Les lettres pseudépigraphes, 43

II. *La tradition évangélique* 55

1. Le problème littéraire des évangiles synoptiques. Théorie des deux sources, 56 – 2. La source des logia (Q), 59 – 3. Formes de la tradition plus ancienne, 63 – 4. Le genre «évangile», 65 – 5. Marc, 68 – 6. Matthieu, 72 – 7. Luc, 76 – 8. Evangiles judéo-chrétiens, 83 – 9. Evangile des Egyptiens, 90 – 10. Evangiles fragmentaires – Agrapha, 91 – 11. Evangile de Thomas, 95 – 12. Evangile de Pierre, 99

III. *La tradition johannique* 103

1. L'Evangile de Jean, 103 – 2. Les lettres de Jean, 109

IV. *Les plus anciennes apocalypses chrétiennes* 115

1. Le genre apocalyptique, 115 – 2. L'Apocalypse de Jean, 118 – 3. L'ascension d'Esaïe, 124 – 4. L'Apocalypse de Pierre, 128

V. *Les lettres non pauliniennes* 133

1. Lettre de Clément Romain aux Corinthiens, 133 – 2. Ignace d'Antioche, 137 – 3. Polycarpe de Smyrne: lettre aux Philippiens, 141

VI. *Traités en forme de lettres* 145

1. Lettre aux Hébreux (He), 145 – 2. Lettre de Jacques (Jc), 148 – 3. Première lettre de Pierre (1 P), 150 – 4. Lettre de Jude, 152 – 5. Deuxième lettre de Pierre (2 P), 154 – 6. Lettre de Barnabé, 155

VII. *Discipline ecclésiastique – Homélies* 161

I. DISCIPLINE ECCLÉSIASTIQUE: 1. Didachè, 161 – 2. Tradition apostolique — Didascalie des apôtres, 164 – II. HOMÉLIES: 1. Deuxième lettre de Clément Romain, 166 – 2. Méliton de Sardes: l'homélie pascale et les fragments, 170 – 3. L'homélie anonyme « In sanctum Pascha », 175

VIII. *Développements de la tradition évangélique – Actes apocryphes des apôtres* 177

I. DIALOGUES DU RESSUSCITÉ, 177 – 1. Dialogues gnostiques, 178 – 2. Epître des apôtres, 182 – II. ENFANCE DE JÉSUS, 184 – 1. Nativité de Marie (Protévangile de Jacques), 186 – 2. Enfance du Seigneur Jésus (Evangile de l'enfance de Thomas), 188 – III. ACTES APOCRYPHES DES APÔTRES, 190

IX. *Problèmes de la tradition et de l'autorité – Gnostiques – Montanistes* 197

1. Papias de Hiérapolis, 197 – 2. Le Pasteur d'Hermas, 200 – 3. Marcion - Marcionites – Les plus anciennes réfutations, 204 – 4. Gnostiques, 209 – 5. Ecrits gnostiques du II^e^ et du III^e^ siècle dans la tradition indirecte, 217 – 6. Ecrits gnostiques du II^e^ et du III^e^ siècle dans la tradition directe, 225 – 7. Montanisme – Ecrits anti-montanistes, 230 – 8. Hégésippe, 232

X. *Les apologistes grecs* 235

1. La prédication de Pierre, 238 – 2. Quadrat – Aristide d'Athènes, 239 – 3. Justin Martyr, 240 – 4. Tatien, 246 – 5. Athénagore d'Athènes, 249 – 6. Théophile d'Antioche – Hermias, 251 – 7. A Diognète, 253

XI. *La plus ancienne littérature martyriale* 257

1. Généralités, 257 – 2. Présentation de quelques Actes et Passions, 259

XII. *Les débuts de la poésie chrétienne* 263

1. Les Odes de Salomon, 263 – 2. Les oracles sibyllins chrétiens, 265 – 3. Les inscriptions d'Abercius et de Pectorius, 266

XIII. *Irénée et Hippolyte* 269

I. IRÉNÉE DE LYON, 269 – II. LE CORPUS ATTRIBUÉ À HIPPOLYTE, 279 – 1. Groupe de l'Elenchos, 285 – 2. Groupe d'Hippolyte, 288 – 3. Œuvres fragmentaires ou perdues, 294

XIV. *Alexandrie – Clément* 297

1. Alexandrie, 297 – 2. Clément, 300

XV. *Origène* 319

1. Vie, 319 – 2.Œuvres exégétiques, 321 – 3. *Hexapla*, 331 – 4. Traités, 334

XVI. *Autres écrivains grecs du III^e^ siècle* 355

1. Denys d'Alexandrie – Autres Alexandrins. 355 – 2. Grégoire le Thaumaturge – Autres écrivains de Palestine et de Syrie, 359 – 3. Méthode d'Olympe – Adamantius, 364

XVII. *La première littérature chrétienne d'Occident* 369

1. Le latin chrétien et les traductions de la Bible, 370 – 2. Bible africaine et Bible européenne, 372 – 3. Caractéristiques des traductions latines de la Bible, 373 – 4. La Bible comme texte littéraire chrétien, 376 – 5. Les premiers textes latins chrétiens, 378 – 6. La première poésie latine chrétienne, 380

XVIII. *La littérature chrétienne d'Afrique* 383

1. Les Actes des martyrs scillitains, 385 – 2. Tertullien, 386 – 3. La *Passion de Perpétue et de Félicité*, 413 – 4. La diffusion du christianisme en Afrique, 416 – 5. Minucius Felix, 418 – 6. Cyprien, évêque de Carthage, 421 – 7. Œuvres attribuées à Cyprien, 437 – 8. Commodien, 439 – 9. Novatien, 442 – 10. L'apparition de l'hagiographie, 445

XIX. *L'âge des tétrarques et de Constantin* 447

1. Le syncrétisme religieux, 447 – 2. Arnobe, 452 – 3. Victorin de Poetovio et Réticius d'Autun, 456 – 4. Lactance, 457 – 5. La correspondance entre Sénèque et Paul, 465 – 6. Les Actes des martyrs, 465 – 7. Firmicus Maternus, 467 – 8. La naissance de la poésie chrétienne, 468 – 9. Juvencus, 470 – 10. Eusèbe de Césarée: philologie, histoire et apologétique pour un christianisme triomphant (par Lorenzo Perrone), 472

Index des œuvres anonymes et des auteurs de l'antiquité 491

INTRODUCTION

Si nous voulons justifier aux yeux du lecteur l'ambition de notre travail, disons d'emblée que notre *Histoire* n'est pas une histoire de la théologie chrétienne, ni une histoire de l'Eglise ou encore de la religion chrétienne. Nous avons voulu faire une histoire *littéraire* exclusivement (même si cela ne nous garantit en rien de la crainte d'avoir omis quelque chose qu'il aurait pourtant fallu dire). Mais il est clair que dans le cadre du christianisme, un discours de ce genre est inévitablement ambigu. Comme l'a montré, dans un article bref mais dense, Salvatore Costanza (un savant qui, avec son école, a su dessiner avec netteté et maintenir avec constance les contours du phénomène littéraire chrétien), quand nous parlons de « littérature chrétienne », nous faisons référence, au moins par la dénomination, à quelque chose de différent de la « littérature grecque » ou de la « littérature latine ». Dans ces derniers cas, de fait (comme il en va, du reste, pour les littératures modernes), la spécificité littéraire est donnée par le phénomène linguistique, ce qui fait que les cadres de recherche sont méthodologiquement proches – même si les circonstances historiques, les conditions politiques, culturelles ou sociales d'un peuple, qui se reflètent dans la littérature, divergent: il s'agit d'enquêter sur la réalité littéraire telle qu'elle s'exprime dans une langue déterminée. En revanche, lorsqu'on parle de « littérature chrétienne », ce n'est pas à la langue que l'on se réfère (puisqu'il n'existe pas de langue des chrétiens qui serait différente de la langue des « Grecs » ou des « Romains »), mais à des contenus. La langue est certes un véhicule, mais toujours implicite; « chrétien » définit donc tout ce qui est exprimé par la langue, qui est en l'occurence celle des peuples au sein desquels vivaient les chrétiens. Une histoire de la littérature chrétienne qui voudrait ignorer le phénomène linguistique (compris comme l'utilisation d'une langue de culture ou d'une langue littéraire) constituerait donc un contre-sens.

C'est ce manque qu'ont cherché à pallier par le passé certaines histoires de la « littérature grecque chrétienne » ou de la « littérature latine chrétienne », même si les résultats obtenus sont pour le moins peu satisfaisants.

Mais délimiter dans sa spécificité la littérature chrétienne n'est pas tâche aisée. Les recherches historiques sur les origines du christianisme mettent toujours plus clairement en lumière comment, pendant de longues décennies au moins, le christianisme fut l'un des sous-systèmes religieux dans lesquels se ramifia le judaïsme du deuxième Temple, ou plus exactement l'un des mouvements de réveil ou de renouveau qui visaient à retrouver ce qu'ils considéraient

comme l'authentique tradition religieuse d'Israël. Même quelqu'un comme Paul de Tarse, qui lutta pour séparer l'identité chrétienne des signes qui, depuis des siècles, avaient servi à définir cette tradition – la circoncision, les observances rituelles – ne doutait pas que Jésus et son évangile n'appartiennent à l'histoire d'Israël: ils marquaient certes en celle-ci un tournant fondamental, mais c'était pour renouer avec une réalité antique et plus «vraie» que la Loi, à savoir la promesse faite à Abraham. Mais surtout, il n'y eut pas de christianisme séparé du judaïsme tant qu'il n'y eut pas de judaïsme séparé du christianisme: la définition d'une orthodoxie juive (qui se fonda également sur le refus du christianisme) fut réalisée par les rabbis au II^e^ siècle, après la destruction de Jérusalem, et elle alla de pair avec la définition d'une identité chrétienne autonome, extérieure à celle-ci. En somme, les premiers témoignages de littérature chrétienne appartiennent de fait à la littérature du judaïsme hellénistique, ou, en d'autres termes, elles sont, comme ce dernier, une composante de la littérature grecque de l'époque hellénistique. Seul un point de départ qui sépare *a priori* le phénomène chrétien de l'ensemble des autres phénomènes religieux – donc un *a priori* théologique – peut estimer justifié d'introduire dans une histoire de la littérature grecque Philon d'Alexandrie et non Paul de Tarse. Peu à peu cependant, et même avec une certaine rapidité, le christianisme en arriva à se considérer comme une réalité opposée au judaïsme, et, se sachant naturellement déjà différent de la tradition polythéiste grecque et romaine, il se posa le problème de sa propre identité vis à vis de l'un et de l'autre: c'est sur cette ligne que se développa, de la *Prédication de Pierre* à Eusèbe de Césarée, la réflexion sur la «troisième race» et sur le «peuple nouveau». Repoussés, et même avec violence, par la société et par la culture impériales, les chrétiens adoptèrent des attitudes diverses par rapport à la tradition grecque et latine: de l'attaque frontale à la revendication pour eux-mêmes des aspects valables de cette tradition. Et pour formuler et diffuser leurs positions propres, ils eurent recours aux formes littéraires hellénistiques.

D'un côté, donc, la littérature chrétienne antique, grecque et latine, appartient aux littératures en langue grecque et latine de l'époque impériale, et dans cette perspective, les histoires littéraires qui l'ajoutent à la fin du chapitre consacré à la littérature profane paraissent moins justifiées que celles qui l'intègrent dans un tel cadre, comme l'ouvrage d'Albrecht Dihle, *Die griechische und lateinische Literatur der Kaiserzeit: von Augustus bis Justinian* (Beck, München 1989), ou comme la double entreprise italienne *Lo spazio letterario di Roma antica* et *Lo spazio letterario della Grecia antica* (éd. Salerno, Roma).

D'un autre côté, il n'y a pas de doute que la littérature chrétienne apporte des modifications profondes par rappport à la tradition littéraire qui la précède. Elle a une référence fondamentale et complètement nouvelle: la foi en Christ; elle a pour but d'annoncer cette foi, de la défendre, de la propager. Elle introduit dans la littérature grecque et latine une tradition littéraire, la tradition biblique, dont les modes d'expression s'enracinent dans une perception de la

réalité particulière et différente, comme l'ont montré les analyses inoubliables d'Erich Auerbach. La langue et le style biblique ont une forte influence sur la langue et sur le style des auteurs chrétiens; la pratique de la communauté, dans le cadre sacramentel par exemple, influence le grec et le latin chrétiens au niveau lexical et sémantique. Les auteurs chrétiens adaptent même les formes et les genres littéraires aux exigences de la foi nouvelle: comme toujours, la forme n'est pas un revêtement extérieur du contenu mais la manière par laquelle celui-ci s'exprime. La rhétorique n'est pas un ornement mais l'instrument au moyen duquel on formulait et on communiquait les idées, afin d'agir sur les destinataires des textes, et elle est intimement liée aux contenus et aux situations de communication. Cela veut dire que la naissance et le développement du christianisme ont provoqué de nouvelles formes de communication littéraire, adaptées aux nouvelles institutions par rapport auxquelles elles devaient fonctionner. C'est dans ce sens qu'il est certes justifié de faire de la littérature chrétienne antique un objet d'enquête à part entière, et c'est précisément ce qui est proposé dans le présent ouvrage.

Dans notre travail, nous n'avons pas insisté sur la distinction, pour le christianisme antique, entre «Urliteratur» et «Literatur», distinction discutée particulièrement dans le monde germanique à partir des thèses de Franz Overbeck et de Martin Dibelius (on trouve désormais une synthèse du débat relatif aux problèmes d'une histoire littéraire des origines du christianisme dans l'ouvrage de G. Strecker, *Literaturgeschichte des Neuen Testaments*, Vandenhoeck und Ruprecht, Göttingen 1992, 11-48). Dans cette perspective, la «Urliteratur» représente la phase au cours de laquelle les chrétiens ont utilisé des formes littéraires qui leur étaient propres, pour servir les besoins de leur propre communauté religieuse (évangiles, Actes des apôtres, lettres apostoliques...); la «Literatur» en revanche appartient à la phase au cours de laquelle ils adoptèrent les formes littéraires de la tradition grecque et latine, pour communiquer précisément avec les représentants de cette tradition (la littérature à proprement parler commencerait donc avec les apologistes, et surtout avec Clément d'Alexandrie). Une telle position a été salutaire, et elle l'est certainement encore en ce qu'elle a pu briser la frontière entre la littérature canonique (le Nouveau Testament) et la littérature non canonique. Mais on discute aujourd'hui le degré de spécificité et d'autonomie des formes «protochrétiennes» (affinité des évangiles avec la biographie antique, des Actes canoniques avec l'historiographie et le roman antiques, des lettres chrétiennes avec l'épistolographie...), et, d'un autre côté, certaines formes propres à la «Urliteratur» ont perduré bien au-delà des limites chronologiques qui sont assignées à celle-ci (il suffit de penser aux évangiles et aux Actes des apôtres apocryphes). En revanche il est quasiment superflu de souligner que nous avons totalement renoncé à traiter en chapitres séparés les écrits néotestamentaires, les «Pères Apostoliques», les apocryphes, la littérature hérétique... Il s'agit de *corpora*

établis a posteriori, qui sont dus à des considérations théologiques et non historiques ni littéraires: l'histoire littéraire en revanche s'intéresse au développement des formes littéraires en relation avec celui des institutions et des idées, et c'est là le critère qui nous a guidés.

Le présent ouvrage est une histoire littéraire exclusivement consacrée aux auteurs chrétiens de langue grecque et latine: nous n'avons pas même essayé de traiter des littératures «orientales» (syriaque, arménienne, copte ou éthiopienne). *Non omnes possumus omnia*. Ce même critère de spécialisation scientifique, qui s'impose de plus en plus dans les pratiques, restreint de fait les domaines de recherche – dans notre cas, il les restreint aux langues traditionnelles de l'Occident. Il existe en italien de bons «aperçus», mis à disposition par les chercheurs les plus compétents, comme P. Bettiolo et S.J. Voicu, qui traitent de ces littératures, et c'est à ceux-là qu'il convient de renvoyer. En français, on dispose entre autres d'un outil précieux, œuvre d'un groupe de spécialistes: M. Albert [et autres], *Christianismes orientaux. Introduction à l'étude des langues et des littératures*, Cerf, Paris 1993. Est également utile pour une première orientation la traduction française de J. Assfalg, P. Krüger (éd.), *Petit dictionnaire de l'Orient chrétien*, Brepols, Turnhout 1991.

Un point encore: certaines disciplines, qui se sont affirmées depuis longtemps déjà, revendiquant même une «histoire» qui remonte à la Renaissance et aux disputes de la Réforme (comme par exemple l'hagiographie), ont une envergure scientifique qui ne peut qu'être effleurée dans notre recherche, même si l'apport de ces disciplines à l'histoire du christianisme a été fondamentale.

Enfin, nous nous sommes partagé la tâche selon les compétences de chacun. Enrico Norelli a pris en charge les seize premiers chapitres du premier volume, des lettres de Paul et de la tradition paulinienne jusqu'aux premiers débats sur Origène; Claudio Moreschini s'est occupé des chapitres suivants: les premières traductions latines de la Bible, la littérature chrétienne d'Afrique et la littérature de l'époque de Constantin, à l'exception du chapitre consacré à Eusèbe, dû à Lorenzo Perrone, que nous remercions ici.

Les indications bibliographiques sont volontairement succintes: outre les éditions critiques et les traductions des textes, elles signalent des études fondamentales ou récentes, à partir desquelles il est possible d'approfondir la recherche.

Il est clair que le traitement de la matière par périodes constitue également une difficulté, non pas tant à l'intérieur de l'ouvrage – dans lequel nous avons rassemblé et discuté les problèmes selon des critères établis de cas en cas – que pour ce qui est de trouver une conclusion. L'histoire, on le sait, n'a pas de fin, et chaque fois que l'on pose un terme, sur la base de certaines considérations, il peut être contesté en vertu d'autres critères. Nous reconnaissons de toute évidence que certaines périodes charnières entre l'Antiquité tardive et le haut Moyen-Age latin et byzantin sont difficiles à définir, et nous admettons en toute franchise avoir suivi des critères essentiellement extérieurs.

Pour conclure, nous remercions la maison d'édition Morcelliana, et en particulier M. Stefano Minelli: en des temps comme les nôtres peu favorables à des recherches qui ne sont pas destinées à un succès immédiat et large, ils n'ont pas relâché leur intérêt et nous ont encouragés à mener à bon terme cette *Histoire*. A cette fin, nos amis Ilario Bertoletti et Giovanni Menestrina nous ont également soutenus par l'intelligence et la précision de leurs interventions: qu'ils en soient ici remerciés.

Claudio Moreschini, Enrico Norelli

AVERTISSEMENT À LA TRADUCTION FRANÇAISE

Nous avons profité de l'occasion que nous offrait la présente traduction pour mettre à jour les bibliographies et les adapter aux exigences d'un public de langue française, et pour corriger les quelques erreurs qui avaient pu se glisser çà et là; nous avons également apporté quelques changements sur le plan du contenu là où les progrès de la recherche l'imposaient (par exemple dans le chapitre sur le *corpus* attribué à Hippolyte). Dans l'attente d'une nouvelle édition italienne, c'est donc cette traduction qui constitue l'état le mieux à jour de notre ouvrage.

Nous souhaitons remercier ici le professeur Olivier Fatio, directeur de l'Institut d'histoire de la Réformation de l'Université de Genève, qui, lorsqu'il était Doyen de la Faculté autonome de théologie protestante de cette même Université, a pris l'initiative de cette traduction et l'a rendue possible; Madame Irena Backus, professeur à l'Institut d'histoire de la Réformation, qui a assuré le lien avec la maison d'édition à chaque étape du travail; Monsieur Philippe Grandjean, président de la Société auxiliaire de la Faculté de Théologie de l'Université de Genève, qui a accordé une subvention pour la publication de cette traduction; les éditions Labor et Fides à Genève, en particulier leur directeur, Monsieur Gabriel de Montmollin; enfin – *last but not least* – Madame Madeleine Rousset, qui a traduit ce volume avec compétence et précision, relevant le défi de rendre dans un français limpide, en respectant fidèlement toutes les nuances du texte original, le style souvent ardu de chacun des deux auteurs.[1]

Claudio Moreschini – Enrico Norelli
Pise – Genève, février 1999

[1] La traduction française utilisée pour les citations des textes bibliques est *La Bible, traduction œcuménique* (TOB), Paris, Cerf / Pierrefitte, Société biblique française.

SIGLES ET ABRÉVIATIONS

Pour les livres bibliques: abréviations de la Bible de Jérusalem. Pour les autres œuvres antiques, les titres sont cités en entier, ou alors ont été adoptées, de cas en cas, des abréviations compréhensibles. L'année indique l'année de publication du premier volume de l'œuvre.

Pour les publications en série modernes, les auteurs s'en sont presque toujours tenus à S.M. Schwertner, *Theologische Realenzyklopädie, Abkürzungsverzeichnis*, 2, überarbeitete und erweiterte Auflage, W. de Gruyter, Berlin – New York 1994.

Le lecteur trouvera ici la liste des abréviations utilisées dans ce volume:

ACW	*Ancient Christian Writers*, Westminster (Md) 1946-
AJBI	*Annual of the Japanese Biblical Institute*, Tokio 1975-
AncB	*Anchor Bible*, Garden City (NY) 1964-
ANRW	*Aufstieg und Niedergang der römischen Welt*, ed. H. Temporini – W. Haase, Berlin 1972-
ASEs	*Annali di storia dell'esegesi,* Bologna 1984-
Aug.	*Augustinianum*, Roma 1961-
BLE	*Bulletin de littérature ecclésiastique,* Toulouse 1899-
BPat	*Biblioteca Patristica*, Firenze 1984-
CBQ	*Catholic Biblical Quarterly,* Washington 1939-
CChr.Lat	*Corpus Christianorum, Series Latina,* Turnhout, 1954-
CChr.SA	*Corpus Christianorum, Series Apocryphorum*, Turnhout 1983-
CChr.SG	*Corpus Christianorum, Series Graeca,* Turnhout 1977-
CNT	*Commentaire du Nouveau Testament,* Neuchâtel [ensuite] Genève, 2e série 1979-
CP	*Corona Patrum*, Torino 1975-
CPG	*Clavis Patrum Graecorum*, éd. M. Geerard, 6 v., Turnhout 1974-1998
CSANT	*Commentario storico ed esegetico all'Antico e al Nuovo Testamento,* Genova 1991-
CSEL	*Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum*, Wien 1866-
DHGE	*Dictionnaire d'histoire et de géographie ecclésiastique*, Paris 1912-
DPAC	*Dizionario patristico e di antichità cristiane*, 3 v., Casale Monferrato 1983-1988 adaptation française en 2 v., Paris 1990)
DSp	*Dictionnaire de spiritualité ascétique et mystique*, Paris 1937-
EKK	*Evangelisch-katholischer Kommentar zum Neuen Testament,* Neukirchen 1975-

GCS	*Die griechischen christlichen Schriftsteller (der ersten drei Jahrhunderte)*, Berlin 1897-
HNT	*Handbuch zum Neuen Testament*, Tübingen 1907-
HNT.AV	*Handbuch zum Neuen Testament, Die Apostolischen Väter*, Tübingen 1985-
HThK	*Herders theologischer Kommentar zum Neuen Testament*, Freiburg Br. 1953-
ICC	*International Critical Commentary*, Edinburgh 1895-
JAC	*Jahrbuch für Antike und Christentum*, Münster 1958-
JThS	*Journal of Theological Studies*, Oxford [etc.] 1899-
KAV	*Kommentar zu den Apostolischen Vätern* (=KEK, *Ergänzungsreihe)* , Göttingen 1989-
KEK	*Kritisch-exegetischer Kommentar über das Neue Testament*, fondé par H.A.W Meyer, Göttingen 1832-
KIT	*Kleine Texte für (theologische und philologische) Vorlesungen und Übungen*, Bonn 1902-
Mar	*Marianum*, Roma 1939-
NHC	*Nag Hammadi Codex* (sigle d'identification pour les textes de la bibliothèque gnostique copte)
NHS	*Nag Hammadi Studies*, Leiden 1971-
NT	*Novum Testamentum*, Leiden 1956-
NTS	*New Testament Studies*, Cambridge 1954-
ÖTBK	*Ökumenischer Taschenbuchkommentar zum Neuen Testament*, Gütersloh 1979-
PG	*Patrologiae cursus completus, Series Graeca*, sous la direction de J.-P. Migne, Paris 1857-
PL	*Patrologiae cursus completus, Series Latina*, sous la direction de J.-P. Migne, Paris 1841-
PRE	*Paulys Real-Encyclopädie der classischen Alterthumswissenschaft*, Neue Ausgabe begonnen von G. Wissowa, Stuttgart 1894-1980
RAC	*Reallexicon für Antike und Christentum*, Stuttgart 1950-
REL	*Revue des études latines*, Paris 1923-
RivBib	*Rivista biblica*, Roma [etc.] 1953-
RSLR	*Rivista di storia e letteratura religiosa*, Firenze 1965-
SChr	*Sources chrétiennes*, Paris 1941-
SHAW.PH	*Sitzungssberichte der Heidelberger Akademie der Wissenschaften.* Philosophisch-historische Klasse, Heidelberg 1910-
SMSR	*Studi e materiali di storia delle religioni,* Roma 1925-
TRE	*Theologische Realenzyklopädie*, ed. G. Krause, G. Müller, Berlin 1976-
VetChr	*Vetera Christianorum*, Bari, 1964-
VigChr	*Vigiliae Christiniae*, Amsterdam 1947-
ZKG	*Zeitschrift für Kirchengeschichte*, Stuttgart [etc.] 1877-
ZNW	*Zeischrift für die neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde der älteren Kirche*, Berlin [etc.] 1900-

BIBLIOGRAPHIE GÉNÉRALE

Seuls certains ouvrages fondamentaux et récents, sans aucune prétention à l'exhaustivité, sont indiqués. Le lecteur trouvera dans les ouvrages cités une bibliographie complémentaire.

RÉPERTOIRES BIBLIOGRAPHIQUES

American Theological Library Association, *ATLA Bibliography Series*, Metuchen N.J. 1974-

L'année philologique. Bibliographie critique et analytique de l'antiquité gréco-latine, Paris, 1924/26-

Bibliographica Patristica. Internationale patristische Bibliographie, Berlin 1956- (avec *Supplementum* thématique depuis 1980)

Bibliographie biblique. Biblical Bibliography. Biblische Bibliographie (P.-E. Langevin), Québec 1972-

Bulletin d'ancienne littérature chrétienne latine, Maredsous 1921/28- (suppl. de la *Revue bénédictine*)

Bulletin de littérature ecclésiastique, Toulouse 1899- (précédemment: *Bulletin théologique, scientifique et littéraire*)

Bulletin signalétique (du CNRS). 527: Histoire et sciences religieuses, Paris 1970- (auparavant la théologie était comprise dans la section *Philosophie*)

Elenchus of Biblical Bibliography, Roma, 1985- (précédemment: *Elenchus bibliographicus biblicus*)

Gnomon. Kritische Zeitschrift für die gesamte klassische Altertumswissenschaft, München etc., 1925-

New Testament Abstracts, Weston Mass, 1956-

Religion Index, Chicago: *1. Periodicals*, 1977/78- (précédemment: *Index to Religious Periodical Literature*, depuis 1949); *2. Multi-author Works*, 1970/75-

Revue d'histoire ecclésiastique. Bibliographie, Louvain 1900-

Science of religion, Amsterdam 1980- (précédemment: *International Bibliography of the History of Religions*, Leiden, depuis 1952)

Zeitschrifteninhaltsdienst Theologie. Universitätsbibliothek Tübingen, Theol. Abteilung, Tübingen 1975- (reprend les tables des matières des revues reçues par la bibliothèque)

INSTRUMENTS DE TRAVAIL

Bauer, W., *Griechisch-deutsches Wörterbuch zu den Schriften des Neuen Testaments und der frühchristlichen Literatur*, 6., völlig neu bearb. Auflage, hrsg. von K. u. B. Aland, Berlin-New York 1988

Baur, C., *Initia Patrum Graecorum*, 2v., Città del Vaticano 1955

que cette composition serait à dater de la première moitié du IIe siècle, et qu'elle serait à situer en Asie mineure, ou alors (ce qui nous semble préférable) en Syrie occidentale, la patrie de Saturnin et d'Ignace.

On se contentera de mentionner ici une lettre aux habitants de Laodicée, qui saisit l'occasion de la mention d'une lettre à l'Eglise de Laodicée en Col 4,16. Il s'agit d'un centon de phrases pauliniennes, théologiquement insignifiant; c'est peut-être cette même lettre à laquelle fait allusion le *Canon* de Muratori, qui la considère comme une falsification marcionite (en ce cas, la date du *canon*, probablement autour de l'an 200, constituerait le *terminus ante quem*). La tentative d'en prouver le caractère marcionite (A.V. Harnack, G. Quispel) n'a pas été acceptée.

Bibliographie: W. Rordorf, *Hérésie et orthodoxie selon la correspondance apocryphe entre les Corinthiens et l'apôtre Paul*, in H.-D. Altendorf [et alii], *Orthodoxie et hérésie dans l'Eglise ancienne. Perspectives nouvelles*, "Revue de théologie et de philosophie", Genève-Lausanne-Neuchâtel 1993, 21-63 (avec éd. et trad. du texte; cet article est reproduit in W. Rordorf, *Lex orandi – Lex credendi*, Universitätsverlag, Freiburg/Schweiz 1993, 389-431). – *Lettre aux Laodicéens*: A. Harnack, *Apocrypha IV. Die apokryphen Briefe des Paulus an die Laodicener und Korinther* (KlT 12), Marcus und Weber, Bonn 1912[2]; W. Schneemelcher (éd.), *Neutestamentliche Apokryphen in deutscher Übersetzung* II, Mohr, Tübingen 1989[5], 41-44; I. Backus, *Lettre aux Laodicéens*, in P. Geoltrain – J.-D. Kaestli (éd.), *Ecrits apocryphes chrétiens* II (Pléiade), Gallimard, Paris, en préparation.

CHAPITRE 2

LA TRADITION ÉVANGÉLIQUE

Ce chapitre traite de la tradition des paroles et des actes de l'homme Jésus, en la distinguant des dialogues du Ressuscité avec ses disciples (sur ce point, cf. chapitre 8). Les unités qui appartiennent à cette tradition – et, à plus forte raison, les textes plus larges qui les réunissent et les développent – se sont formées et transmises après la mort de Jésus et après l'expérience décrite par ses disciples comme sa résurrection; le fait essentiel reste toutefois que le Ressuscité a été perçu en continuité avec le Jésus terrestre et que sa vie a été relue comme une manifestation, si restreinte soit-elle, de sa nature divine. Certains évangiles se limitent quant à eux à rapporter les paroles de Jésus, laissant de côté la mort et la Résurrection: ils considèrent donc ces paroles comme étant d'une importance décisive pour le salut du croyant. C'est le cas de la « source des logia » et de l'*Evangile de Thomas*. D'autres textes en revanche, du moins pour ce que nous en savons, sont centrés sur l'histoire de la Passion, de la mort et de la Résurrection, comme l'*Evangile de Pierre*. D'autres enfin, comme les évangiles appelés judéo-chrétiens, présentent une structure analogue à celle des évangiles devenus canoniques.

Dans cette perspective, il n'y a pas de raison de traiter séparément les évangiles canoniques et les apocryphes: cette distinction s'est opérée plus tard et elle se fonde sur des catégories dogmatiques, mais non historiques ou littéraires. Dès les débuts de la mission chrétienne, que la tradition a directement reliée aux apparitions du Ressuscité (Mt 28,19; Mc 16,16; Lc 24,47; At 1,8; pour Paul, Gal 1,15-16), s'instaurent des voies de transmission des paroles de Jésus ainsi que des épisodes relatifs à sa vie: voies qui se sont rapidement différenciées, car on a sélectionné et élaboré ces unités de tradition selon la manière dont les divers groupes de croyants et de missionnaires comprenaient la signification de la personne de Jésus et l'identité de ses disciples. Ainsi les paroles relatives à la marginalité sociale du fils de l'homme et de ses disciples ont-elles été véhiculées par des prédicateurs itinérants appartenant au milieu rural palestinien: en rupture avec leurs liens familiaux et institutionnels, ils voyaient en Jésus, fils de l'Homme rejeté et persécuté mais destiné à revenir comme juge, le modèle de leur condition d'êtres rejetés aux yeux des hommes mais certains de la récompense promise par Dieu. Ce même patrimoine de tradition a été repensé et

modifié là où prévalaient en revanche des conditions matérielles différentes, comme par exemple dans les communautés urbaines. Etudier la littérature évangélique des origines du christianisme, c'est donc examiner dans quelle mesure cette tradition s'est peu à peu cristallisée dans des textes différents. Au cours de la deuxième moitié du II^e^ siècle, certains de ces textes en arrivèrent à s'imposer comme les seuls évangiles remontant aux témoignages authentiques des apôtres; toutefois les fragments sur papyrus des évangiles qui nous ont été conservés et qui appartiennent au II^e^ et au début du III^e^ siècle proviennent en proportion presque égale des livres qui allaient devenir canoniques et de ceux qui étaient destinés à devenir apocryphes. Il en va de même des citations et des allusions aux évangiles chez les auteurs chrétiens jusqu'au-delà de la moitié du II^e^ siècle.

Bibliographie: H. Koester – F. Bovon, *Genèse de l'Ecriture Chrétienne,* Brepols, Turnhout, 1991.

1. Le problème littéraire des évangiles synoptiques. Théorie des deux sources

Le problème de la composition littéraire des évangiles, et donc des matériaux sur lesquels ceux-ci se fondent, s'est posé de manière scientifique à partir de la seconde moitié du XVIII^e^ siècle, dans le cadre des débats autour de la crédibilité historique des évangiles canoniques et de l'image qu'ils donnent de Jésus. L'orientaliste et naturaliste hambourgeois H.S. Reimarus composa une vaste œuvre critique, qu'il laissa inédite de son vivant, sur l'Ancien et le Nouveau Testaments: *Apologie oder Schutzschrift für die Vernünftigen Vereher Gottes*. Elle n'a été publiée dans son intégralité qu'en 1972, mais l'homme de lettres, philosophe et théologien G. E. Lessing fit paraître entre 1774 et 1778, posthumes et anonymes, certaines parties du manuscrit; parmi celles-ci, le fragment intitulé *Sur les Finalités de Jésus et de ses Disciples* (1778) mettait en opposition les intentions de Jésus et celles des disciples, qui auraient présenté dans les évangiles une image complètement faussée de Jésus. Dans le débat qui s'ensuivit, on s'appliqua à vérifier la valeur des évangiles comme source historique.

La tradition ecclésiastique antique reliait les évangiles canoniques soit à des disciples directs de Jésus (Matthieu, Jean), soit à des disciples des apôtres qui auraient mis par écrit le témoignage de ces derniers. Ainsi, au début du II^e^ siècle, Papias de Hiérapolis affirmait sur la foi d'un presbytre – c'est-à-dire d'un porteur de la tradition apostolique – que Marc, interprète de Pierre, avait rédigé, sans ordre mais de manière correcte et complète, la prédication de Pierre relative aux paroles et actes du Seigneur; et il affirmait que Matthieu « mit par écrit en langue hébraïque les paroles de Jésus, et chacun les interpréta ensuite selon ses propres capacités » (chez Eusèbe, *Histoire de l'Eglise* III, 39,15-16). Vers l'année 180, Irénée de Lyon a connaissance de traditions sur la composition des quatre

Evangiles, qu'il synthétise ainsi: « Parmi les Juifs, Matthieu fut l'auteur dans sa propre langue d'un Evangile écrit au moment où Pierre et Paul, à Rome, évangélisaient et fondaient l'Eglise. Puis, après leur mort, Marc, disciple et interprète de Pierre, nous transmit lui aussi par écrit le contenu de la prédication de Pierre; ensuite Luc, le compagnon de Paul, rédigea en un livre l'évangile que celui-ci prêchait. Enfin Jean, le disciple du Seigneur, celui précisément qui s'était incliné sur sa poitrine, publia lui aussi l'Evangile lorsqu'il séjournait à Ephèse, en Asie » (*Contre les Hérésies* III, 1,1). Si l'on ramenait les Evangiles à quatre témoignages différenciés de la vie de Jésus, leur convergence semblait naturelle et leurs contradictions ne constituaient qu'un problème limité, que l'on chercha à expliquer de diverses manières. Seul Augustin, dans le *De Consensu evangelistarum* (vers 400), engagea une amorce de théorie sur la dépendance littéraire entre les évangiles synoptiques, affirmant que Marc constituait un extrait de Matthieu et que Luc avait été composé après les deux autres.

Lorsque, comme on l'a dit, la première critique historique sur les origines du christianisme contesta l'idée d'une simple fidélité des récits évangéliques aux actes et paroles de Jésus, on chercha à expliquer de différentes manières le problème synoptique. Ce problème naît de la constatation qu'il existe d'une part de fortes affinités entre les Evangiles de Matthieu, Marc et Luc, non seulement dans l'organisation générale mais également dans de nombreux détails, jusqu'à une identité verbale dans les récits – situation impensable même dans l'hypothèse de témoins oculaires, et expliquable seulement à partir d'un rapport littéraire entre les textes; et que, d'autre part, on trouve des divergences soit dans la situation des épisodes, soit dans leur contenu. G. E. Lessing (1776) avança donc l'hypothèse que chacun des trois évangélistes dépendait à titre individuel d'un évangile originaire (l'*Evangile des Nazaréens*, mentionné par Jérôme) composé en hébreu ou en araméen; J. G. Eichhorn (1804) développa cette hypothèse en admettant qu'ils dépendaient de trois formes différentes de cet Evangile ainsi que d'autres sources qui auraient été propres à chacun. J. G. Herder (1796-97) et J. C. L. Gieseler (1818) proposèrent en revanche l'idée de la dépendance d'une tradition orale sous une forme déjà élaborée. Ne se référant certes qu'à Luc, F. D. E. Schleiermacher (1817) pensa à l'utilisation de nombreux brefs documents écrits circulant séparément. De manière différente des précédents, d'autres admirent une dépendance réciproque des trois synoptiques. J. Griesbach (1789-90) proposa la succession Matthieu – Luc – Marc, considérant Marc comme un extrait des deux autres. En revanche K. Lachmann (1835), observant que Matthieu et Luc – où l'on trouve un matériel commun à celui de Marc – ne concordaient entre eux que dans la mesure où ils concordaient également avec Marc, en déduisit que Matthieu et Luc dépendaient de Marc et que Matthieu avait utilisé en outre des recueils des paroles de Jésus. Cette thèse était le prélude à la théorie des deux sources, proposée de manière indépendante en 1838 par C. G. Wilke et C. H. Weisse, et développée sous sa forme classique par H. J. Holtzmann (1863) et P. Wernle (1899).

La théorie des deux sources affirme que Marc est le plus ancien des synoptiques et que Matthieu et Luc, indépendants l'un de l'autre, l'ont utilisé. Ceux-ci ont également utilisé une seconde source, constituée presque exclusivement de paroles de Jésus ; celle-ci s'est perdue, mais nous pouvons la reconstituer à partir de ces deux Evangiles. On l'appelle « source des logia », et on l'indique couramment avec le sigle Q (de l'allemand *Quelle*, « source »).

On peut avancer les arguments suivants pour confirmer la priorité de Marc :

1. L'ordre des péricopes (c'est-à-dire des sections selon lesquelles on peut diviser les textes évangéliques) : Matthieu et Luc ne s'éloignent jamais les deux ensemble de l'ordre donné par Marc, mais lorsque l'un s'en éloigne, l'autre s'accorde avec Marc.

2. Matthieu et Luc ont une langue et un style en de nombreux points meilleurs que ceux de Marc.

3. La quasi-totalité de Marc se retrouve au moins chez l'un des deux autres ; si l'on prend Luc et Matthieu ensemble, ne manquent que Mc 2,27 ; 3,20-21 ; 4,26-29 ; 7,31-37 ; 8,22-26 ; 9,48-49 ; 14,51-52 ; 15,44. Toutefois il n'est pas toujours facile d'expliquer l'élimination de ce matériel par l'un ou l'autre. A cette difficulté s'en ajoutent deux autres : Lc 9,17 correspond à Mc 6,44, et Lc 9,18 correspond à Mc 8,27, sans que chez Luc ne se trouve aucun parallèle à Mc 6,45-8,26 ; en outre Matthieu et Luc, dans le matériel puisé chez Marc, présentent certaines légères convergences (« minor agreements ») qui se distinguent de Marc, ce qui semble contredire les fondements de la théorie. Pour toutes ces raisons, l'on admet parfois que Matthieu et Luc n'ont pas utilisé le texte de Marc tel qu'il est devenu canonique, mais une autre version de celui-ci, soit plus ancienne (« proto-Marc »), soit plus récente (« deutéro-Marc »).

Les arguments parlant en faveur de l'existence de Q sont les suivants :

1. Dans les parties qui ne proviennent pas de Marc, Matthieu et Luc ont de nombreux passages en commun – le plus souvent des paroles de Jésus – dont les correspondances précises obligent à postuler un rapport littéraire ; mais il est difficile d'admettre que l'un aurait puisé chez l'autre, car ces passages se trouvent en des points divers du récit et leurs différences ne peuvent s'expliquer par les caractéristiques de la rédaction de Matthieu ou de Luc.

2. Matthieu et Luc présentent un certain nombre de doublets, c'est-à-dire de passages qui reviennent soit deux fois chez l'un d'eux (a), soit deux fois chez tous les deux (b) : une fois en parallèle avec Marc, l'autre fois non. Exemples : (a) Luc raconte la mission des disciples en 9,1 s. (les Douze) en parallèle avec Marc (et Matthieu), et il est le seul à la raconter en 10,1 s. (les soixante-douze), mais il utilise alors des paroles de Jésus que Matthieu utilise à l'occasion de l'autre envoi, au chapitre 10. (b) Matthieu 16,24 et Luc 9,23 contiennent la sentence de Jésus sur le fait de porter la croix, en dépendance de Marc 8,34 ; mais ils l'ont aussi en Matthieu 10,38 et Luc 14,27, sans correspondance chez Marc. Ceci s'explique si l'on admet que Matthieu et Luc ont puisé ces textes une fois chez Marc, l'autre fois à une autre source.

La théorie des deux sources n'est donc pas la solution définitive du problème synoptique, mais elle semble encore représenter l'hypothèse la plus satisfaisante. On continue toutefois à avancer d'autres solutions. A part celles qui en reviennent à l'hypothèse de Griesbach, rappelons – parmi les propositions récentes – l'hypothèse complexe de P. Benoît et M. E. Boismard. Celle-ci envisage quatre

sources originaires (A, B, C, Q ; B serait une élaboration abrégée de A), des différentes combinaisons desquelles dérivent un « Matthieu intermédiaire », un « Marc intermédiaire » et un « proto-Luc » ; ceux-ci à leur tour seraient à l'origine des trois Evangiles synoptiques actuels. Cette théorie (par ailleurs simplifiée dans les publications ultérieures de Boismard) s'efforce de tenir compte de tous les problèmes, mais elle finit par être excessivement compliquée.

Bibliographie : W. G. Kümmel, *Das Neue Testament : Geschichte der Erforschung seiner Probleme*, K. Alber, Freiburg im Breisgau ; München, 1958, 1970[2] ; W. Schmithals, *Einleitung in die drei ersten Evangelien*, de Gruyter, Berlin-New York 1985.

2. La source des logia (Q)

Malgré l'incertitude quant à l'appartenance à Q d'un petit nombre de passages, on peut définir avec une certaine précision le matériel qui appartient à la source des logia. Du fait qu'on admet que Luc a mieux respecté l'ordre originaire, on a l'habitude de citer Q selon les versets correspondants chez Luc. Voici une liste des passages (l'ordre est celui de Luc ; on trouve entre parenthèses la référence à Matthieu) :

Q / Luc

3, 7-9.16-17	Prédication de Jean le Baptiste (Mt 3, 7-12)
4, 1-13	Tentations de Jésus (4, 1-11)
6. 12.17.20a	Introduction au sermon sur la montagne ou de la plaine (5, 1-2)
6, 20b-23	Les béatitudes (5, 3-4.6.11-12)
6, 27-28	L'amour des ennemis (5, 43-44)
6, 29	Ne pas rendre le mal pour le mal (5, 39-41)
6, 30	Donner gratuitement (5, 42)
6, 31	« Règle d'or » (7, 12)
6, 32-35	Ne pas se comporter comme des pécheurs mais comme des fils de Dieu (5, 45-47)
6, 36	Etre miséricordieux (5, 48)
6, 37-38	Ne pas se poser en juge (7, 1-2)
6, 39	Guides aveugles (14, 14)
6, 40	Le disciple et le maître (10, 24-25)
6, 41-42	La paille et la poutre (7, 3-5)
6, 43-44	Tel arbre, tels fruits (7, 16-20 ; 12, 33-34)
6, 45	Le trésor du cœur (12, 35)
6, 46	Celui qui dit « Seigneur, Seigneur » (7, 21)
6, 47-49	Parabole des bâtisseurs (7, 24-27)
7, 1-10	Le centurion de Capharnaüm (8, 5-10.13)

7, 18-28	Question de Jean et déclaration de Jésus (11, 2-11)
7, 31-35	Les enfants sur les places et Jean le Baptiste (11, 16-19)
9, 57-60	Suivre Jésus (8, 19-22)
10, 2	La moisson est abondante (9, 37-38)
10, 3	Les agneaux au milieu des loups (10, 16)
10, 4-12	Instructions aux missionnaires (10, 7-15)
10, 13-15	Lamentation sur les villes de Galilée (11, 20-24)
10, 16	L'autorité des missionnaires (10, 40)
10, 21-22	Exultation de Jésus (11, 25-27)
10, 23-24	Heureux les yeux qui voient (13, 16-17)
11, 2-4	Le « Notre Père » (6, 9-13)
11, 9-13	La prière (7, 7-11)
11, 14-23	Jésus accusé de chasser les démons par Béelzéboul (12, 22-30)
11, 24-26	Retour de l'esprit impur (12, 43-45)
11, 29-32	Le signe de Jonas (12, 38-42)
11, 33-36	La lampe et l'œil (5, 15 ; 6, 22-23)
11, 39-44.46-52	Contre les Pharisiens (23, 4.6-7.13.23.25-32.34-36)
12, 2-3	Révélation de ce qui est caché (10, 26-27)
12, 4-9	Confesser Jésus (10, 28-33)
12, 10	Blasphème contre l'Esprit (12, 31-32)
12, 11-12	Assistance de l'Esprit (10, 19-20)
12, 22-32	Soucis terrestres (6, 25-33)
12, 33-34	Le trésor dans les cieux (6, 19-21)
12, 39-40	Parabole du maître de maison (24, 43-44)
12, 42-46	Parabole du serviteur fidèle (24, 45-51)
12, 51-53	La division sur la terre (10, 34-36)
12, 54-46	Les signes de ce temps (16, 2-3)
12, 57-59	La réconciliation (5, 25-26)
13, 18-19	Parabole de la graine de moutarde (13, 31-32)
13, 20-21	Parabole du levain (13, 32-33)
13, 24	La porte étroite (7, 13-14)
13, 25-27	La porte fermée (7, 22-23)
13, 28-29	Ils viendront du levant et du couchant (8, 11-12)
13, 30	Les derniers seront les premiers (20, 16)
13, 34-35	Plainte sur Jérusalem (23, 37-39)
14, 5	Les animaux sauvés le jour du sabbat (12, 11-12)
14, 16-24	Parabole des invités au festin de noces (22, 1-10)
14, 25-27	Suivre Jésus, porter sa croix (10, 37-38)
14, 34-35	Le sel (5, 13)
15, 4-7	La brebis perdue (18, 12-14)
16, 13	Servir deux maîtres (6, 24)
16, 16	Loi et Prophètes jusqu'à Jean (11, 12-13)
16, 17	Permanence de la Loi (5, 18)

16, 18	La répudiation (5, 32)
17, 1-2	Celui par qui la chute arrive (18, 6.7)
17, 3-4	Le pardon (18, 21-22)
17, 5-6	La foi (17, 20)
17, 23-24.26-30	L'avènement du Fils de l'homme (24, 26-27.37-39)
17, 34-35	Deux hommes sur le même lit (24, 40-41)
17, 37	Le cadavre et les vautours (24, 28)
19, 12-27	Parabole des talents (25, 14-30)
22, 28-30	La promesse des trônes au jour du jugement (19, 28)

En outre on attribue aussi à Q, pour diverses raisons, certains passages attestés seulement chez Matthieu ou chez Luc (par exemple : Lc 12,13-14. 16-21. 35-38), bien que ce soit naturellement avec une certitude moins grande ; tout dépend ici de l'importance qu'on accorde à la comparaison avec l'*Evangile de Thomas,* conservé en copte, comme témoin indépendant des évangiles canoniques.

Comme le montre la liste précédente, Q contenait essentiellement des paroles de Jésus. Les récits se limitaient à la tentation de Jésus (4,1-13), à l'épisode du centurion de Capharnaüm (7,1.10) et à la question de Jean (7,18-23) ; mais même dans ces cas, ce qui est commun à Matthieu et Luc, ce sont surtout les paroles prononcées par Jésus. Que Q ait été un recueil écrit et non seulement oral, ceci est prouvé – outre par les doublets déjà mentionnés – par la quantité de correspondances littérales entre Matthieu et Luc, et en général par l'ampleur de leur concordance sur le matériel attribué à Q. Les deux évangélistes ont en outre eu connaissance de Q en grec, comme le montre la précision de leur correspondance, bien que la forme la plus ancienne du recueil ait dû être écrite en araméen, la langue de Jésus et de ses disciples. Toutefois les caractéristiques de leur style ne suffisent pas toujours à expliquer leurs divergences dans des matériaux puisés dans Q (par exemple : Mt 5,25 / Lc 12,57-59) ; ceci amène à supposer que Matthieu et Luc ont utilisé deux versions quelque peu différentes de Q. Marc a difficilement pu avoir connaissance de Q, comme certains en ont fait l'hypothèse sur la base de la présence dans son Evangile de matériaux transmis par Q (les doublets), parce qu'on s'expliquerait mal alors qu'il en ait laissé de côté une si grande partie ; les correspondances peuvent s'expliquer par la reprise, de manière indépendante, de fragments de tradition de la part de Marc et de Q.

Q ne contenait pas le récit de la Passion de Jésus ni une annonce fondée sur la Passion, la mort et la Résurrection. Cela ne veut pas dire que la communauté dans laquelle Q fut composée ait ignoré la mort de Jésus, mais elle ne devait pas en faire le noyau de sa propre compréhension de Jésus. Q n'est donc pas un évangile du même genre que les évangiles devenus canoniques, même si son contenu peut certes se définir comme « évangile ». Des recherches récentes (J. M. Robinson, J. S. Kloppenborg) assimilent Q au genre du « recueil de paroles de sagesse », genre largement pratiqué dans le monde hellénistique sous diverses formes

(instructions, gnomologes, « chreiai » – on désigne comme « chreia » un discours ou une action provoquée dans la vie d'un personnage par une situation particulière), souvent à destination ésotérique ; dans la tradition relative à Jésus, l'*Evangile de Thomas* constitue un texte de ce genre. L'ordre de Q n'est pas dû au hasard : il y a un principe chronologique qui va de la prédication de Jean-Baptiste à l'enseignement de Jésus relatif à la fin du monde (que Mc 13 situe d'ailleurs aussi à la fin des enseignements de Jésus, tout de suite avant le récit de la Passion). La forme de Q, connue de Matthieu et Luc, est probablement le résultat d'une élaboration rédactionnelle ; toutefois les tentatives de distinguer des couches successives dans Q ne concordent que dans une assez faible mesure (D. Lührmann, S. Schulz, J. S. Kloppenborg, H. Koester). Selon certains, le noyau ancien aurait contenu une éthique radicale fondée sur la conviction que le règne de Dieu est présent dès la prédication de Jésus, alors que les élaborations successives insisteraient sur l'attente du retour de Jésus dans le futur ; selon d'autres, la menace du jugement apocalyptique appartiendrait à la phase plus ancienne et les rédactions successives thématiseraient le problème du retard du retour du Christ (Q / Lc 12,49) ; la mission auprès des païens appartiendrait à la rédaction selon certains, ou au stade ancien selon d'autres (ce qui est sûr, c'est que Q circule dans une communauté de chrétiens provenant du paganisme). L'annonce du jugement contre les Juifs, et donc la prise de conscience d'une fracture inévitable avec le judaïsme, seraient à situer dans la phase de la rédaction postérieure. Le seul titre attribué à Jésus est celui de Fils de l'homme, dans lequel se conjuguent de manière paradoxale la dignité du futur juge universel, que la tradition juive attribuait à ce personnage sur la base du livre de Daniel (Dn 7,13), et la condition de marginalité et de persécution vécue par Jésus, modèle pour les missionnaires chrétiens porteurs de la tradition de Q (Q / Lc 10,16 ; 1,50, etc.).

Comme lieux d'activité de Jésus, Q mentionne, outre Jérusalem, les villages de Chorazin, Bethsaïda et Capharnaüm en Galilée, à l'extrémité septentrionale du lac de Génézareth ; c'est le seul indice, d'ailleurs non décisif, pour le lieu d'origine du recueil. Q constitue donc un appui pour la prédication des missionnaires chrétiens, prédication qui se caractérise dans sa phase la plus ancienne par une éthique imposant au missionnaire d'abandonner sa famille et ses biens pour suivre la réalité présente du règne de Dieu inauguré par Jésus, puis qui s'inscrira ultérieurement dans une perspective moins radicale (mais dans les deux cas, l'accent est fortement porté sur la communauté) ; on peut dater son origine entre l'an 50 et l'an 70. La disparition de Q est certainement à mettre en parallèle avec la disparition des conditions sociologiques de la mission primitive et avec le fait que ce texte a été supplanté comme document littéraire par Mathieu et Luc – surtout par le premier, qui en actualise le contenu en l'adaptant mieux à la situation en mutation de la communauté chrétienne.

Bibliographie : Textes : J. S. Kloppenborg, *Q Parallels. Synopsis, Critical Notes & Concordance*, Polebridge Press, Sonoma, Cal. 1988. Etudes : J. M. Robinson, *LOGOI SOPHON: On the Gattung of Q*, in H. Koester – J. R. Robinson, *Trajectories through Early Christianity*, Fortress Press, Philadelphia 1971, 71-113 ; J. Delobel (éd.), *Logia : les paroles de Jésus = the sayings of Jesus : mémorial Joseph Coppens*, Peeters, Louvain 1982 ; J. S. Kloppenborg, *The Formation of Q. Trajectories in Ancient Wisdom Collections*, Fortress Press, Philadelphia 1987 ; H. Koester, *Ancient Christian Gospels. Their History and Development*, SCM Press, London – Trinity Press, Philadelphia 1990, 128-171 ; V. Fusco, *Le prime comunità cristiane. Tradizioni e tendenze nel cristianesimo delle origini*, Bologna 1995 ; M. Powelson, R. Riegert (éd.), *The lost gospel Q : the original sayings of Jesus*, Ulysses Press, Berkeley 1996.

3. Formes de la tradition la plus ancienne

Dans sa formulation la plus ancienne, la théorie des deux sources considérait Marc et Q comme des documents proches de l'histoire de Jésus et donc fiables pour la reconstitution de celle-ci. Mais on s'est rapidement rendu compte que Q datait de plusieurs décennies après la mort de Jésus et impliquait des phases de composition successives ; quant à l'Evangile de Marc, W.Wrede démontra en 1901 que la théologie du secret messianique, qui en est la ligne directrice dans la présentation de Jésus, ne remontait pas à Jésus lui-même mais à la réflexion de la communauté chrétienne. Se posa ainsi – à travers également d'autres études qui montraient comment la composition elle-même des évangiles était dictée par une réflexion théologique – le problème du développement de la tradition à propos de Jésus, avant la rédaction de Marc et de Q. En 1919, K. L. Schmidt démontra que la tradition la plus ancienne relative à Jésus véhiculait des péricopes, c'est-à-dire de petites unités contenant des scènes narratives ou des paroles de Jésus, et que presque toutes les données chronologiques et topographiques de Marc étaient un « cadre » motivé par les projets narratifs de l'évangéliste. Les unités particulières de la tradition devaient leur caractère exemplaire et a-historique, selon Schmidt, au contexte cultuel dans lequel elles avaient été élaborées et utilisées.

Si Schmidt s'intéressait surtout au cadre, il ouvrit pourtant la voie à l'enquête sur les unités pré-évangéliques, qui se concrétisa dans l'étude de « formes », c'est-à-dire d'unités de discours dont la composition et la transmission obéissent à des lois stylistiques et structurales précises. La méthode dite de l'« histoire des formes » représente le point de convergence de différentes lignes : l'enquête sur les traditions orales dans l'Ancien Testament, œuvre de H. Gunkel essentiellement ; la réflexion sur les formes dans la plus ancienne littérature chrétienne (F. Overbeck) ; l'intérêt, d'origine romantique, pour les formes simples de la littérature populaire. Le terme « histoire des formes » (« Formgeschichte ») avait été adopté en 1913 par le philologue E. Norden pour son ouvrage *Agnostos Theos*, consacré à l'enquête sur certaines formes du langage religieux dans l'Antiquité.

Deux œuvres se sont efforcées de déterminer et de classifier le matériel que les synoptiques ont utilisé. M. Dibelius (1919) procède de manière constructive, c'est-à-dire qu'il définit les formes à partir des situations dans lesquelles les textes étaient utilisés à l'époque des origines chrétiennes (*Sitz im Leben*). Il

sépare le *matériel narratif* en paradigmes (brefs récits culminant en une parole de Jésus: par exemple, Mc 3,1-6), nouvelles (récits plus larges et développés, centrés sur Jésus comme thaumaturge: par exemple, Mc 6,35-44) et légendes (récits à finalité édifiante, comme les paradigmes, axés cette fois non sur une parole de Jésus mais sur la sainteté du héros et sur la protection qui lui est accordée par Dieu; par exemple, Lc 2,41-51). Le récit de la Passion occupe une position particulière dans la mesure où son sujet lui-même a provoqué la formation d'un complexe narratif beaucoup plus long et articulé. Selon Dibelius, la tradition des *paroles de Jésus* a été rassemblée et transmise pour servir à la parénèse (exhortation morale); il distingue la parole de sagesse, ou sentence; la similitude (par exemple, Mc 4,21); la parabole; l'appel prophétique (béatitudes, menace, annonce eschatologique); le commandement bref; le commandement étendu (à travers la motivation, comme en Mt 5,44-48; la promesse, comme en Mt 6,2-4; la menace, comme en Mt 5,29-30). Seuls quelques textes du matériel pré-évangélique sont à classer comme mythes, c'est-à-dire histoires d'une divinité: par exemple parmi les récits, Mc 9,2-8; parmi les paroles, Mt 11,25-30; par contre, Marc est déjà dans son ensemble un livre mythique – pour ne pas parler de Jean, qui présente Jésus de manière totalement mythique.

R. Bultmann (1921) procède en revanche de manière analytique, c'est-à-dire qu'il définit les formes à partir de l'analyse des textes. Il distingue les récits de miracles (par exemple Mc 5,35-42) des histoires et légendes (par exemple le baptême, la Transfiguration, la Passion, la naissance de Jésus); quant aux paroles de Jésus, elles sont réparties en deux grands groupes:

1. les apophtegmes – subdivisés en dialogues de controverse et dialogues scholastiques (par exemple Mc 3,1-6; 10,35-45) – et les apophtegmes biographiques (par exemple Mc 10,13-16); les apophtegmes correspondent aux paradigmes de Dibelius, mais sans l'option préliminaire que ce dernier terme implique quant à l'usage «exemplaire» de ce type de récits dans la prédication (par exemple Mc 10,17-22; à noter l'inclusion des apophtegmes parmi les paroles, alors que Dibelius inclut les paradigmes dans les récits);

2. les paroles de Jésus, subdivisées en logia ou paroles de sagesse (par exemple Mc 4,22), paroles prophétiques et apocalyptiques (par exemple la parole sur la destruction du temple, Mc 13,2; 14,58 et parallèles), paroles juridiques (par exemple Mc 10,11-12), «paroles-je» (à la première personne, par exemple Mc 2,17), enfin similitudes et paraboles (distinguées sur la base du fait que les similitudes explicitent les deux termes de la comparaison – par exemple Lc 17,7-10 -, alors que les paraboles ne contiennent que le récit sans son application: par exemple Mc 4,3-9).

Sans pouvoir parcourir ici l'intense débat des soixante-dix années qui suivirent, rappelons la réflexion critique et la tentative d'une histoire des formes du

Nouveau Testament dans son ensemble telle que l'a opérée K. Berger, qui insiste sur la distinction entre histoire des formes (laquelle s'occupe des caractéristiques stylistiques, syntaxiques et structurales d'un texte), histoire de la tradition (qui étudie la transmission du matériel) et critique de la composition (qui étudie le regroupement du matériel dans les Evangiles et dans les lettres). L'attention accordée à la forme, comprise comme configuration linguistique du texte, doit éviter, selon Berger, des classifications imprécises comme celles des paroles juridiques chez Bultmann. La répartition de Berger s'inspire des genres de la rhétorique antique: genres symbouleutiques (par exemple parénèses, béatitudes), épidictiques (par exemple hymnes, «paroles-je», formes apocalyptiques) et judiciaires (par exemple apologies); mais il doit insérer une section contenant des genres composites, qui ne se rangent précisément dans aucun des trois regroupements précédents (par exemple les paraboles et les similitudes). Berger accorde une grande attention à l'histoire de chacune des formes et à ses relations avec des situations typiques de l'histoire des origines du christianisme.

Bibliographie: K. L. Schmidt, *Der Rahmen der Geschichte Jesu. Literarkritische Untersuchungen zur ältesten Jesusüberlieferung*, Trowitzsch, Berlin 1919; M. Dibelius, *Die Formgeschichte des Evangeliums* (1919), Mohr, Tübingen 1971[6]; R. Bultmann, *L'histoire de la tradition synoptique* (1921), trad. fr., Seuil, Paris 1973; Id., *L'investigation des évangiles synoptiques* (1961), trad. fr. in Id., *Foi et compréhension II. Eschatologie et démythologisation*, Seuil, Paris 247-291; K. Berger, *Hellenistische Gattungen im Neuen Testament*, in ANRW II.25.2, 1984, 1031-1432, index 1831-1885; Id., *Formgeschichte des Neuen Testaments*, Quelle und Meyer, Heidelberg 1984; Id., *Einführung in die Formgeschichte*, Francke, Tübingen 1987; G. Strecker, *Literaturgeschichte des Neuen Testaments*, Vandenhoeck und Ruprecht, Göttingen 1992, 170-205.

4. Le genre «évangile»

L'œuvre de Marc s'ouvre avec les paroles: «Commencement de l'évangile de Jésus-Christ». Mais dans quel sens doit se comprendre le terme «évangile»? En grec classique, le terme *euangelion* désignait la récompense pour une bonne nouvelle et plus tard, à l'époque impériale, la bonne nouvelle elle-même, sans toutefois que la connotation positive soit obligatoire: le sens pouvait être simplement «nouvelle». Dans le grec de la Septante, le mot signifie «nouvelle» (on le trouve seulement en 2 Re 4,10; 18,22-25). Le verbe correspondant, *euangelizomai*, a une connotation théologique dans le Second Esaïe (Es 40,9; 52,7), où il indique l'annonce de la libération du peuple. *Euangelion* apparaît dans des inscriptions de l'époque d'Auguste, en bonne partie relatives à l'introduction du calendrier julien; parmi les plus connues, on peut citer celle qu'on a été retrouvée sur la place du marché de Priène et qui remonte à l'an 9 av. J.-C., sur laquelle on lit (lignes 40-41): «[L'anniversaire] du dieu (= d'Auguste) fut le début pour le monde des bonnes nouvelles (*euangeliôn*) que nous lui devons». Peu avant

l'adoption du terme dans le contexte chrétien, la propagande impériale augustéenne lui avait donc conféré un sens fort pour exprimer le début d'une ère nouvelle, avec l'instauration de la paix d'Auguste.

Paul utilise *euangelion* comme un terme technique déjà courant, probablement selon l'usage des communautés chrétiennes hellénistiques, et ceci dès la plus ancienne de ses lettres: 1 Ts 1,5 «notre évangile» (c'est-à-dire celui prêché par lui); 2,2.8.9 «l'évangile de Dieu», c'est-à-dire provenant de Dieu. L'expression «l'évangile de Christ» (génitif objectif: 1 Cor 9,12, etc.) est également courante chez lui. En 1 Cor 15,1-5, l'évangile annoncé par Paul s'identifie à une formule – qu'il reçoit et transmet à son tour – relative à la Passion, à la mort et à la Résurrection de Jésus, donc au noyau du kérygme chrétien; de manière analogue, en Rm 1,1-4, l'évangile est identifié à l'événement porteur de salut que représente Jésus annoncé par les Ecritures. Il est donc probable que Paul ait hérité du judéo-christianisme hellénistique une acception du mot évangile liée à des formules de profession de foi en Jésus. Dans la tradition deutéro-paulinienne, dans les Actes des apôtres (15,1; 20,24) et chez Ignace d'Antioche, *euangelion* continue à indiquer le message de salut relatif à Jésus, et non un texte écrit déterminé.

L'innovation de Marc consiste à utiliser le terme «évangile de Jésus» (1,1) comme génitif subjectif, c'est-à-dire à indiquer par ce terme l'annonce du règne de Dieu dans la prédication de Jésus, comme le prouve 1,14-15 (début de la prédication de Jésus). En 1,1, Marc signale que la prédication de Jean-Baptiste (1,2-8) représente déjà le début de l'évangile annoncé par Jésus (Köster). En Mc 1,1, *euangelion* n'est donc pas le titre du livre. On discute quant à savoir si les mentions de l'évangile dans la *Didachè* se réfèrent à un texte écrit ou à la tradition orale des paroles de Jésus (*Did* 8,2; 11,3; 15,3-4).

C'est probablement l'activité de Marcion (cf. ici pp. 204-208) qui fut déterminante dans le passage à l'usage du mot «évangile» pour indiquer un texte écrit donné. Autour de 140 en effet, Marcion, dans son effort pour retrouver une forme pure de l'annonce de Jésus et relative à Jésus, au-delà des falsifications judaïsantes, identifie «mon/notre évangile» dont parle Paul avec l'écrit de Luc; selon les témoignages (toutefois tous postérieurs), celui-ci aurait appelé évangile son édition revue de Luc (Tertullien, *Contre Marcion* 4,2; Epiphane, *Panarion* 42,10; etc.). Vers 155, Justin Martyr (qui écrivit contre Marcion) utilise trois fois le terme évangile, toujours en relation avec un texte écrit: 1 *Apologie* 66,3; *Dialogue* 10,2; 100,1. Dans le premier passage, le terme est au pluriel et il est clairement identifié avec les «souvenirs (*apomnêmoneumata*) des apôtres». Justin présuppose probablement un usage antimarcionite du terme, qui insiste sur la crédibilité des évangiles comme témoignages authentiques du sens des événements de la vie de Jésus dans le cadre de l'histoire du salut, correspondant aux prophéties vétéro-testamentaires. La mise en relation de l'écrit de Marc (qui n'est toutefois pas défini comme évangile dans les fragments qui nous restent) et de la terminologie du souvenir ([*apo*]*mnêmoneuô*), en référence aux témoignages des disciples de Jésus, se trouvait déjà chez Papias de Hiérapolis (Eusèbe, *Histoire de l'Eglise III*, 39,15). A partir de la fin du II^e^ siècle, *euangelion* indique couramment un genre littéraire: Irénée, *Contre les Hérésies* 5,26,6; Clément d'Alexandrie, *Stromates* 1,136,1; *A Diognète* 11,6. Vers 190, Sérapion d'Antioche mentionne une communauté de son diocèse qui lisait «l'Evangile présenté sous le nom de Pierre» (Eusèbe, *Histoire de l'Eglise* VI, 12,3). Les titres «Evangile selon...» que portent les évangiles canoniques dans les manuscrits sont l'œuvre de scribes ultérieurs; la proposition de M. Hengel de faire remonter les titres des synoptiques au I^er^ siècle a rencontré de nombreuses résistances.

On continue à discuter sur la définition du genre «évangile» et sur la possibilité de le faire dériver de genres littéraires antiques. Parmi les nombreuses propositions, signalons les suivantes:

a) Les évangiles ne sont réductibles à aucun genre littéraire antique mais ils constituent un produit original du christianisme, dont la forme s'est construite à partir des formulations kérygmatiques de la foi chrétienne. Toutefois les formulations kérygmatiques qui incluent des références aux mystères de Jésus se trouvent essentiellement chez Luc (en particulier At 10,34-43; 13,23-31); elles ne sont pas antiques mais sont dues à la rédaction de Luc.

b) Les évangiles furent composés comme des cycles de lectures liturgiques pour remplacer, dans la communauté chrétienne, les cycles de lectures synagogales. Mais il n'est pas prouvé que les cycles synagogaux aient existé déjà à l'époque de la composition des évangiles, et il est difficile de croire que ces derniers aient été écrits avec la prétention de fonctionner comme des écritures sacrées à l'intérieur du culte.

c) Récemment, on s'est intéressé à explorer les affinités des évangiles avec la biographie antique, en insistant sur les nombreuses variantes de ce genre et sur ses différents niveaux de langue et de style. La biographie hellénistique ne s'intéresse pas à la psychologie individuelle du personnage mais à sa correspondance avec un type ainsi qu'à sa charge ou fonction; elle réunit ainsi, entre la naissance du personnage (ou son investiture) et sa mort, ses actes et paroles (certains peuvent se transférer d'un personnage à l'autre en vertu, précisément, de leur capacité typifiante qui passe avant les faits historiques), disposés selon un ordre plus ou moins artificiel. Une variante de cette thèse consiste à rapprocher les évangiles non de la biographie hellénistique mais de la «biographie du prophète» (ou, plus largement, du «juste») dans le judaïsme (on la trouve rarement sous forme autonome, mais le plus souvent dans le cadre de textes plus larges). Actuellement, ce rapprochement des évangiles avec la biographie jouit d'une certaine faveur.

Bibliographie: P. Stuhlmacher, *Das paulinische Evangelium. I: Vorgeschichte*, Vandenhoeck und Ruprecht, Göttingen 1968; D. Dormeyer – H. Frankemölle, *Evangelium als literarische Gattung und als theologischer Begriff. Tendenzen und Aufgaben der Evangelienforschung im*

20. Jahrhundert, mit einer Untersuchung des Markusevangeliums in seinem Verhältnis zur antiken Biographie, in ANRW II.25.2, 1984, 1543-1704; M. Hengel, *Die Evangelienüberschriften* (SHAW.PH 1984/3), C. Winter, Heidelberg 1984; P. Grelot, *Evangiles et histoire* (= *Introduction à la Bible. Edition nouvelle. III: Le Nouveau Testament*, sous la dir. d'A. George – P. Grelot, vol. 6), Desclée, Paris 1985; D. E. Aune, *The New Testament* (Bibliogr. I. 1), 17-76; H. Koester, *From the Kerygma-Gospel to Written Gospels*, NTS 35 (1989) 361-381; G. Strecker, *Literaturgeschichte des Neuen Testaments*, Vandenhoeck und Ruprecht, Göttingen 1992, 123-148; G. Segalla, *Evangelo e vangeli. Quattro evangelisti, quattro vangeli, quattro destinatari*, Ed. Dehoniane, Bologna 1993.

5. Marc

Si l'on admet la théorie des deux sources, Marc est le plus ancien Evangile conservé, et probablement l'« inventeur » de la forme évangile, en parallèle avec Jean. La seule unité d'une certaine ampleur dont nous pouvons admettre avec une grande vraisemblance qu'il se soit servi, est le récit de la Passion. Avant le récit de la Passion, Marc a mis en place les autres matériaux qui lui étaient parvenus par la tradition, probablement en partie orale et en partie fixée par écrit. Il est toutefois difficile de dire dans quelle mesure il a disposé de recueils des actes et paroles de Jésus. Pour ce qui est des recueils d'actes, les sections 6,34-56 et 8,1-30 présentent deux séries parallèles d'événements, dont la succession se retrouve en Jn 6: en conséquence on a pensé à la préexistence de cet ensemble, que Marc aurait utilisé deux fois, selon deux versions différentes. En ce qui concerne les paroles de Jésus, Marc devait trouver déjà réunies les paraboles du chapitre 4 et les paroles du chapitre 9. Le discours eschatologique 13,5-27 devait constituer une apocalypse indépendante, que Marc a mise dans la bouche de Jésus. Comme on l'a dit, il est peu probable qu'il ait connu Q.

Marc a ordonné ce matériel en un récit qui va du « commencement de l'évangile de Jésus-Christ » (1,1), c'est-à-dire de la prédication de Jean le Baptiste et du baptême de Jésus, jusqu'à l'annonce de sa Résurrection. Le récit de la Passion (qui commençait en correspondance avec 14,1) est précédé – à partir de 11,1 – de l'entrée à Jérusalem et de la scène des marchands chassés du temple, suivies (toujours dans le temple) par les disputes de Jésus avec ses adversaires et par des enseignements, et enfin par le discours eschatologique qui, avec l'exhortation à veiller en attendant la venue du Seigneur (13,33-36), conclut l'enseignement de Jésus. Quant à la partie précédente, elle contient le ministère itinérant de Jésus, dont le point de référence est la Galilée, jusqu'au retour à Capharnaüm, où se situent les chapitres 9,33-50; en 10,1 commence le voyage vers Jérusalem. A l'intérieur de 1-10, la déclaration de Pierre à Césarée de Philippe (8,27-30) constitue un point de rupture; ce dernier reconnaît en Jésus le Messie. Mais il lui est imposé de se taire, et immédiatement après vient la première des trois annonces de la Passion (8,31-33; 9,31; 10,32-34) qui scandent cette section dans laquelle Jésus, de Césarée en passant par la montagne de la Transfiguration, rentre en Galilée (9,30) jusqu'à Capharnaüm, d'où il repartira pour Jérusalem.

On peut donc distinguer trois grandes sections chez Marc:

-1,1-8,26: dans une série de pérégrinations qui ont pour centre la Galilée, se déploient les divers aspects de la personne et des activités de Jésus: le baptême, par lequel il est adopté comme fils de Dieu; l'annonce du règne de Dieu (à partir de 1,14-15); l'appel aux disciples (1,16-20; 2,14); l'enseignement plein d'autorité (à partir de 1,21-22); le conflit avec les puissances du mal qui emprisonnent les êtres humains (guérisons à partir de 1,23 et, en série, en 4,35-5,43, jusqu'à la guérison de l'aveugle en 8,22-26, épisode paradigmatique qui conclut cette première partie et précède immédiatement la déclaration de Pierre à Césarée); le conflit avec les scribes et les pharisiens (qui commence avec le récit de la guérison de 2,1-12 et qui continuera jusqu'à Jérusalem); l'enseignement dispensé, à divers niveaux, aux disciples et au peuple (surtout 3,7-4,34); le rejet de sa propre patrie (6,1-6); la mission des disciples (6,7-13.30-31; l'envoi et le retour sont séparés par le développement, sous forme de nouvelle, relatif à la mort de Jean le Baptiste).

-8,27-10,52: à partir du moment où Jésus est reconnu comme Messie s'ouvre une révélation sur la manière selon laquelle il se manifeste comme tel, caractérisée par un champ de très fortes tensions (que les disciples ne comprennent qu'au moment de la Résurrection): la Transfiguration (9,2-10) dévoile à Pierre, à Jacques et à Jean la gloire de Jésus, proclamé Fils de Dieu, mais il leur est interdit d'en parler jusqu'à la Résurrection, alors que se succèdent les annonces du destin (nécessaires au plan divin: 8,31) du Fils de l'Homme; sont alors présentés le renversement des valeurs et les conditions radicales qui caractérisent le statut de disciple (9,33-50; 10,17-31.35-45).

-11,1-16,20: Marc ordonne ici les événements selon un schéma temporel. Premier jour (11,1-11): entrée à Jérusalem (en provenance de Jéricho, 10,46-52) et transfert à Béthanie; deuxième jour (11,12-19): de Béthanie à Jérusalem (malédiction du figuier), les marchands chassés du temple, la sortie de la ville; troisième jour (11,20-14,37): de Béthanie à Jérusalem (le figuier desséché), entrée dans le temple, enseignement et controverse, discours eschatologique. Le chapitre 14,1 fixe une date absolue: deux jours avant la Pâque, c'est-à-dire le 13 du mois de Nisan. Cette date doit remonter aux récits de la Passion antérieurs à Marc, alors que 14,12, « le premier jour des azymes, où l'on immolait la Pâque », contient une indication incorrecte du point de vue juif (le premier jour des azymes commençait seulement au coucher du soleil – donc le jour précédent, selon le mode de compter juif – du jour dans l'après-midi duquel on immolait les agneaux pascaux), et il doit s'agir d'une adjonction de Marc visant à faire du dernier repas de Jésus un repas pascal. Dans la tradition plus ancienne, comme dans l'Evangile de Jean, la Cène devait se situer le soir du 13 Nisan. Au niveau de la rédaction de Marc, 14,1-11 se situe le 13 Nisan, et 14,12-72 le 14 Nisan. Cette dernière section comprend les préparatifs pour le repas, l'annonce de la trahison de Judas, l'institution de l'Eucharistie, Gethsémani, l'arrestation de Jésus, l'interrogatoire devant le Sanhédrin, le reniement de Pierre. Le chapitre 15,1-47 raconte les événements du 15 Nisan (vendredi): procès devant Pilate, outrages, crucifixion, mort et sépulture de Jésus. Le samedi 16 Nisan se situe entre 15,47 et 16,1. En 16,1-8 sont racontées la découverte du tombeau vide par les femmes et l'annonce des apparitions en Galilée de la part de l'Ange. 16,9-20, qui contient des apparitions ultérieures de Jésus ainsi que l'Ascension, constitue une adjonction plus tardive (voir *infra*).

Si dans cette dernière partie Marc distribue les événements – avec un certain soin – sur une semaine, dans les dix premiers chapitres toutefois, après

l'indication que l'activité de Jésus commence après l'arrestation de Jean (1,14), ses données chronologiques restent vagues et ne permettent aucune véritable chronologie. Marc mentionne une seule Pâque, donnant ainsi l'impression que le ministère de Jésus a duré moins d'une année, alors que Jean parle de trois Pâques; mais aucun des deux schémas n'offre de garantie d'historicité, même si la durée indiquée par Marc est *a priori* plus probable. Les données géographiques sont tout aussi vagues; Jésus se déplace en Galilée et sur la rive non galiléenne du lac de Génézareth, mais la mention de la «région des Gérazéniens» (5,1) est imprécise à cet égard, car Géraza se trouvait à environ 60 km du lac et son territoire ne s'étendait pas jusque là. L'intention est plutôt d'ordre théologique: Jésus agit dans la Décapole (5,20), en dehors de la Galilée proprement dite, ce qui prépare le lecteur aux rencontres avec des non Juifs (7,24-37: Tyr, Sidon, Décapolis). Comme on l'a dit, l'Evangile de Marc joue, géographiquement, sur la juxtaposition entre la Galilée (et les territoires avoisinants) et Jérusalem, la cité qui, à la fin, repousse et condamne Jésus (c'est à cela que fait référence la parabole des vignerons meurtriers, 12,1-11, placée au centre de l'enseignement à Jérusalem). Marc a placé dans ce schéma les divers matériaux qu'il avait à disposition, les rassemblant souvent de manière élémentaire: au moyen des données génériques de temps et de lieu qu'on a déjà relevées, mais également par la simple conjonction *kai* («et»), ou *palin* («à nouveau»), ou encore par son expression favorite, *kai euthus* («et tout à coup») (quarante et une fois: 1,12.23, etc.). Un autre moyen de transition et de cohésion est constitué par les sommaires, brefs passages destinés à préciser que les épisodes racontés plus en détail ne sont que des exemples d'une activité bien plus large de Jésus (1,14-15.32-34.39; 3,7-12; 6,6b.34.53-56; 10,1); dans ce cas, l'accent est mis en premier lieu sur les guérisons, mais également sur la prédication et sur l'accueil réservé à l'annonce de Jésus. Cette technique des sommaires est courante dans la biographie antique.

Un élément unificateur, sur le plan de la rédaction, est ce qu'on appelle la théologie du secret messianique, mise en évidence en premier lieu par W. Wrede (1901): Jésus interdit que sa puissance surnaturelle, qui transparaît dans les guérisons, ne soit connue avant la Résurrection (9,9). Marc a inséré dans cette lecture du ministère de Jésus (qui ne correspond pas à la réalité historique) l'obligation du silence, qu'on trouvait dans des épisodes pré-existants (1,25.44), la réinterprétant dans le sens qui a été dit et l'étendant à une quantité d'autres cas (1,34; 3,12; 5,43; 7,36; 8,26.30; 9,9). Les disciples par ailleurs ne comprennent ni sa personne, ni son enseignement, ni les annonces de son destin (4,13.40; 6,49-51; 8,17-18; 9,32); c'est le cas aussi des quatre à qui Jésus concède une révélation particulière, Simon et André ainsi que Jacques et Jean (5,37; 9,2; 13,3; 14,33). Comme le montre le terme établi en 9,9 (la Résurrection), la théologie du secret exprime la prise de conscience que la véritable compréhension de Jésus n'est possible qu'à partir de la foi de Pâques mais que cette foi, dans le même temps, renvoie à l'ensemble de l'histoire de Jésus, qui culmine dans la Passion, et l'illumine comme le lieu où se rendait déjà visible sa dignité.

La langue de Marc est très proche de la langue parlée. Sa prédilection pour les diminutifs va dans ce sens, tout comme les latinismes militaires, administratifs, numismatiques (5,9.15; 6,27.37; 12,14-17.42; 15,15.16.39). Il traduit l'araméen (5,41; 7,11.34; 15,34), sauf quand il s'agit de mots entrés dans l'usage liturgique chrétien (*amên* treize fois; *rabbi* trois fois; *rabbouni* une fois; *ôsanna* 11,9-10). Lorsqu'il calque en grec des expressions sémitiques (8,12), Marc se rapproche de la Septante. Il utilise fréquemment la double négation, tout comme la périphrase (surtout à l'imparfait) avec le verbe «être» et le participe d'un autre verbe. Il présente 151 exemples de présents historiques, ce qui donne une certaine immédiateté au récit.

La fin de l'Evangile pose un problème d'intégrité littéraire – fin que des manuscrits de première importance (Sinaïtique, Vatican) et la version syro-sinaïtique terminent en 16,8, *ephobounto gar*, donc sans le récit des apparitions du Ressuscité. Les autres manuscrits présentent soit une conclusion brève (c'est le cas du manuscrit k de la Vetus Latina), soit une conclusion longue, c'est-à-dire les versets 9-20, ou encore toutes les deux. La grande majorité des savants admettent aujourd'hui le caractère secondaire (II^{e} siècle) des deux types de conclusion, qui à l'évidence ont été ajoutées – à l'origine, indépendamment l'une de l'autre – à une fin, celle de 16,8, qui semblait trop brusque. L'accord est en revanche moins unanime sur le fait que 16,8 constitue la conclusion originaire de l'Evangile, mais il semble pourtant que ce soit effectivement le cas.

Les témoignages antiques considèrent Marc comme l'auteur de cet Evangile: le plus ancien que nous possédions est Papias, chez Eusèbe (*Histoire de l'Eglise III*, 39,15), dont dépendent Irénée (*Contre les Hérésies* 3,1,1) et Clément d'Alexandrie dans le sixième livre des *Hypotyposes* (Eusèbe, *Histoire de l'Eglise II*, 15,1-2; 6,14,5-7; *Adumbrationes* sur 1P 5,13). Tous ces auteurs le mettent en rapport avec Pierre. Un lien entre Pierre et Marc apparaît en 1P 5,13; dans l'Antiquité, l'auteur de l'Evangile n'est en revanche jamais identifié avec le Jean surnommé Marc, neveu de Barnabas (At 12,12; 13,5.13; 15,37.39), ni avec le Marc de l'entourage de Paul (Phm 24; et également Col 4, 10; 2 Tm 4,11). Justin, *Dialogue* 106,3, cite un passage de Marc comme provenant des «mémoires de Pierre». La mise en rapport de cet Evangile avec Pierre a dû constituer – comme le laisse entrevoir Papias – un effort pour légitimer un évangile qui n'était pas attribué à un témoin oculaire de la vie de Jésus. Le rapport avec Rome apparaît pour la première fois chez Clément, où il dépend du lien entre Marc et Pierre. Selon Irénée (2,11,7), les Carpocratiens privilégiaient cet Evangile; selon un passage de Clément d'Alexandrie (dont l'authenticité n'est pas assurée), ils auraient possédé un «Evangile secret de Marc» (cf. *infra* p. 93-94), en circulation à Alexandrie autour des années 170. Pour le reste, le lien entre Marc et Alexandrie n'est pas attesté avant la fin du III^{e} siècle.

Le nom de Marc est peut-être celui du véritable auteur, mais celui-ci ne se réclame pas d'un témoignage – direct ou indirect – sur la vie de Jésus. La

destruction du temple de Jérusalem, considérée comme imminente ou comme déjà advenue, constitue l'arrière-plan de l'Evangile (12,9; 13,14-19), ce qui situe Marc peu avant ou peu après l'année 70. Le manque de précision des données géographiques qui ne proviennent pas des sources dissuade de supposer une origine palestinienne. Marc écrit pour des lecteurs de langue grecque, mais il est encore assez proche de la tradition palestinienne relative à Jésus, ce qui suggère une origine dans un territoire non loin de la Palestine – peut-être la Syrie – sans qu'il soit possible de préciser davantage.

Bibliographie: Commentaires: E. Schweizer, *Das Evangelium nach Markus*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen; Zürich, 1989[17]; R. Pesch, *Das Markusevangelium*, 2 v. (HThK 2), Herder, Freiburg i. B.; Basel [etc.] 1984[4;3]; J. Gnilka, *Das Evangelium nach Markus*, 2 v., Benziger Verl., Zürich; Einsiedeln [etc.]; Neukirchener Verl., Neukirchen-Vluyn 1989[3]; D. Lührmann, *Das Markusevangelium* (HNT 3), Mohr, Tübingen 1987; S. Légasse, *L'Evangile de Marc*, 2 v. (Lectio divina. Commentaires 5), Cerf, Paris 1997. Etudes: W. Marxsen, *Der Evangelist Markus*, Vandenhoeck und Ruprecht, Göttingen 1959[2]; R. Pesch (éd.), *Das Markusevangelium*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1979; G. Rau, *Das Markusevangelium: Komposition und Intention der ersten Darstellung christlicher Mission*, in ANRW II.25.3, 1985, 2036-2257.

6. Matthieu

Matthieu a utilisé Marc et Q. Dès le chapitre 12, Matthieu suit l'ordre de Marc (à partir de 2,23). En revanche, dans les chapitres 1-11, il a rassemblé thématiquement des passages situés en différents endroits chez Marc: Mt 8-9 raconte dix miracles en utilisant des récits tirés de Mc 1; 4; 5. Mt 10 réunit le choix des disciples et les instructions pour la mission, tirés respectivement de Mc 3,13-19; 6,6-13; 13,9-13 (et de Q). En outre, Matthieu a rassemblé une bonne partie des paroles de Jésus dont il disposait en cinq grands discours: 5,1-7,27 («le sermon sur la montagne»); 10,1-42 (discours missionnaire); 13,1-52 (paraboles); 18,1-35 (rapports dans la communauté); 24,1-25,46 (discours eschatologique). L'auteur a lui-même signalé cette structuration en faisant suivre chaque discours de la phrase «et il arriva, quand Jésus eut achevé ces instructions, que...» – la dernière fois: «... *toutes* ces instructions» (26,1) –, qui signale la transition avec le récit de la Passion. La création de ces discours n'a toutefois pas obligé Matthieu à changer le cadre de Marc, parce qu'il les a insérés soit dans des situations déjà présentes chez Marc, soit dans des situations nouvelles mais qui entraient aisément dans la structure de Marc (c'est le cas du sermon sur la montagne, qui s'insère entre Mc 1,21 et 22). Quant au matériel qui lui est propre (*Sondergut*) et qui se compose pour une large part de légendes, Matthieu l'a condensé au début (1-2, sans parallèle chez Marc) et à la fin (apparitions du Ressuscité, qui n'ont pas de parallèle chez Marc; mais également des adjonctions au récit de la Passion: 27,3-10.19.24-25.51b-53.62-66; 28,2.4.11-15; Matthieu laisse de côté, en outre, la

division de l'activité à Jérusalem par journées), en n'insérant dans le cours du récit que 14,28-31 (Pierre marche sur l'eau) et 17,24-27. La profession de foi de Pierre à Césarée, bien qu'elle soit amplifiée au moyen d'une formule de révélation et d'une remise de pouvoirs (16,17-19), ne marque plus une rupture aussi claire que chez Marc (déjà en 14,33 les disciples ont reconnu en Jésus le fils de Dieu); toutefois, la section dans laquelle se trouve cette confession (16,13-20,28) maintient le caractère particulier d'instruction ésotérique, distincte du reste de l'activité en Galilée, caractère qu'avait la section correspondante chez Marc (8,27-10,45); et ce n'est pas un hasard si le discours de Jésus inséré là (dont 18,10-35 ne provient pas de Marc) contient des instructions pour la vie à l'intérieur de la communauté. Le cadre géographique reste essentiellement celui de Marc, avec une activité qui se déploie d'abord en Galilée et dans les alentours, puis à Jérusalem, que Jésus rejoint en traversant les territoires à l'est de la Jordanie et Jéricho.

Matthieu a donc su combiner le respect du cadre chronologique et géographique de Marc avec une préoccupation systématique, qui s'exprime surtout dans les chapitres 5-13, et qui a probablement contribué à sa grande fortune dans le christianisme antique. Le ministère de Jésus s'ouvre en 4,12-25 (où l'appel des disciples inaugure la dimension ecclésiologique de l'histoire de Jésus); viennent ensuite son grand discours programmatique (5-7), puis la série des miracles (8-9; ces deux premières sections sont délimitées par les passages 4,23 et 9,35 qui se correspondent, et elles forment donc une unité à l'intérieur de laquelle sont présentées les paroles et les actions du Christ), le discours pour les disciples envoyés dans le monde (10), ensuite une série de disputes (12) et enfin les paraboles (13). En partant non plus (seulement) d'unités séparées ou de petits recueils mais de deux œuvres qui présentaient déjà une organisation des matériaux telles que Marc et Q, Matthieu a pu rendre plus systématique la distribution de la matière, dans le but de proposer sa propre présentation de Jésus.

Nous pouvons donc synthétiser ainsi le contenu de l'Evangile:

1-2: généalogie et récits relatifs à la naissance. 3-4: préliminaires au ministère de Jésus: prédication de Jean le Baptiste, baptême de Jésus, tentation, appel des quatre premiers disciples.

-de 5 à 20, ministère en Galilée: 5-7, sermon sur la montagne; 8-9: dix miracles, mais également deux apophtegmes sur les conditions nécessaires pour suivre Jésus (8,18-22), vocation de Matthieu (9,9), communauté de table avec les pécheurs et discussion avec les Pharisiens à propos du jeûne (9,10-17); à la fin, un logion sur la nécessité d'avoir des ouvriers pour la moisson (9,36-38) fait la transition avec la section suivante; 10: liste des Douze et discours d'envoi en mission; 11-12: Jésus, à propos de lui-même et à propos de Jean le Baptiste (11,2-15); discussions de Jésus avec ses adversaires; la vraie famille de Jésus (12,46-50); 13,1-52: sept paraboles sur le Royaume des Cieux; 13,53-17,27: activité de Jésus en Galilée et dans les environs: vers une définition de sa propre identité (Hérode le prenait pour Jean ressuscité, 14,2; la première multiplication des pains et la marche sur l'eau le font proclamer fils de Dieu par les disciples, 14,33; les signes des temps et l'annonce du signe de Jonas, 16,1-4; profession de foi de Pierre à

Césarée, qui le proclame Christ, fils du Dieu vivant, suivie par l'ordre de se taire et par une première annonce de la Passion, 16,13-23, ensuite par les conditions pour suivre Jésus, 16,24-26; Transfiguration et parole à propos de Jean le Baptiste considéré comme Elie, 17,1-13; deuxième annonce de la Passion, 17,22-23); 18: discours sur la condition du disciple et sur les rapports à l'intérieur de la communauté; 19-20: en route vers la Judée: enseignements de Jésus sur les conditions pour être disciple et sur les perspectives qui attendent les disciples; troisième annonce de la Passion (20,17-19).

-de 21 à 28, activité à Jérusalem, Passion et Résurrection; 21-23: entrée à Jérusalem, les marchands sont chassés du temple, enseignements et disputes de Jésus, surtout à propos du refus qui lui est opposé par Israël (parabole des deux fils, des métayers révoltés, du festin nuptial, 21,28-22,14; lamentations et prophéties sur Jérusalem, 23,37-39); 24-25: discours eschatologique avec référence claire à la destruction de Jérusalem; exhortation à la vigilance (24,37-25,13); en conclusion, le jugement dernier et l'identification de Jésus à «ses frères les plus petits» (25,31-46); 26-27: Passion et ensevelissement; 28: le tombeau vide, apparition aux femmes près du tombeau, apparition finale en Galilée et envoi missionnaire universel.

Les interventions de Matthieu, au début et à la fin du livre, sont significatives. L'adjonction du complexe narratif sur les origines de Jésus (1-2) est une innovation de Matthieu (et, indépendamment, de Luc) par rapport à Marc. Confluent ici des matériaux pré-existants de diverses origines (leur ampleur originelle est objet de nombreuses discussions), que Matthieu a toutefois largement réélaborés au service de sa propre christologie. La généalogie (1,1-17) doit prouver que Jésus, en tant que descendant de David et d'Abraham, est légitimement le Messie, enraciné dans le peuple d'Israël; la conception virginale (1,18-25) fait remonter à l'origine même de Jésus sa qualité de fils de Dieu; l'adoration des mages (2,1-12) fait remonter à la naissance de Jésus sa reconnaissance comme Messie de la part des païens, reconnaissance que Matthieu et ses lecteurs constataient dans l'Eglise; la fuite en Egypte et le retour (2,13-21) montrent que dans la vie de Jésus se reproduit l'itinéraire du peuple d'Israël; la persécution d'Hérode anticipe l'opposition de Jérusalem et des Juifs qui, à la fin, mènera Jésus à la mort et qui se prolongera dans l'hostilité des Juifs envers les premiers chrétiens. Si les événements fabuleux qui entourent la naissance semblent oubliés à l'occasion du ministère de Jésus, dans le récit de ce ministère Matthieu relève toutefois bien davantage que Marc la dignité de Jésus, lequel est appelé par les disciples non *Rabbi* mais *kyrios*; il est souvent objet d'adoration (*proskyneô*: 2,2.8.11; 8,2; 9,18; 14,33; 15,25; 20,20; 28,9.17; une seule fois chez Marc). Les interventions rédactionnelles de Matthieu dans l'histoire de la Passion servent à souligner que Jésus connaît d'avance et domine les événements (26,18.50.52-54.61.64; 28, 16-20), faisant ainsi de l'histoire de la Passion la révélation christologique (Dibelius).

Dans cet Evangile – inclus, comme le rappelle U. Luz, entre l'interprétation du nom de Jésus «Emmanuel» comme «Dieu avec nous» (1,23) et la promesse «je suis avec vous tous les jours jusqu'à la fin des temps» (28,20), entre l'appel des disciples au début du ministère de Jésus (4,18-22) et l'envoi en mission avec

le devoir de faire de toutes les nations des disciples (28,18-20) – la dimension ecclésiologique est fondamentale. Seul Matthieu, parmi les synoptiques, mentionne l'*ekklêsia* (16,18; 18,17), en relation avec la remise du pouvoir de lier et de délier. Le chapitre 18 est une instruction pour la vie de la communauté. Toutefois l'Eglise ne s'identifie pas avec le Royaume: en elle vivent ensemble les bons et les mauvais jusqu'au jugement dernier, qui revient à Dieu, comme le soulignent les paraboles de l'ivraie et du filet (13,24-30.37-43.47-50).

L'évaluation que fait Matthieu du rapport entre l'histoire de Jésus et celle d'Israël est particulièrement intéressante. Comme nous l'avons vu, Jésus est le Messie davidique attendu. Les citations formulaires sont caractéristiques – citations appelées ainsi parce qu'elles sont introduites par la formule «(Tout cela arriva) pour que s'accomplisse ce que le Seigneur avait dit par le prophète...»: 1,22-23; 2,15.17-18.23; 4,14-16; 8,17; 12,18-21; 13,35; 21,4-5; 27,9. Cette introduction semble être l'œuvre de Matthieu lui-même, tandis que la forme des citations s'éloigne souvent de celle de la Septante (que l'Evangéliste cite par ailleurs) et fait penser à un travail – visible également dans d'autres passages – de scribes chrétiens (cf. 13,52; 23,34) qui, dans la communauté de l'auteur, réfléchissent sur le rapport entre Jésus et les Ecritures d'Israël. De toute manière, de telles citations servent à montrer qu'en Jésus s'accomplissent les Ecritures, non seulement dans le sens que toute son histoire signale l'accomplissement des annonces divines faites à Israël, mais aussi dans le sens que chaque événement de sa vie avait été prédit. Matthieu tient à défendre l'usage chrétien des Ecritures, contre leur lecture dans le judaïsme. En général, la conservation de la Loi est essentielle pour lui (5,17-20, avec insistance sur la justice – terme clé chez Matthieu – comme accomplissement de la Loi); mais la Loi n'a pas de sens si elle ne se réfère pas à Jésus.

A partir de ce caractère judéo-chrétien de Matthieu et des tensions contenues dans son Evangile, U. Luz a avancé une proposition convaincante sur sa situation historique. L'opération fondamentale de cet Evangile – l'insertion de Q chez Marc – a été faite de manière à laisser penser que Q contenait les traditions propres à cette communauté, dont l'origine remonterait donc aux prédicateurs et prophètes itinérants qui étaient les porteurs des logia de Jésus. La communauté judéo-chrétienne de Matthieu se trouve désormais face à un choix: la catastrophe de Jérusalem en 70 a été lue comme un jugement divin et a provoqué la décision d'apporter l'évangile aux païens. Matthieu défend une telle option, apparemment contestée dans la communauté, et cette option explique l'unique fracture que contient son récit: la contradiction entre la limitation à Israël du message de Jésus durant sa vie (10,5-6) et l'ordre donné par le Ressuscité d'évangéliser toutes les nations (28,19-20). En Jésus, qui apporte l'annonce du Royaume à Israël mais qui est repoussé et tué et qui, en réponse à cet événement, donne l'ordre de la mission universelle, s'anticipe la fracture analogue qui interviendra dans l'histoire de la communauté de Matthieu. La mission aux païens n'a toutefois pas (encore) conduit, comme chez Paul, au refus de l'observance de la Loi; en ce sens, Matthieu n'est pas loin des adversaires de Paul dans la lettre aux Galates.

La langue et le style de Matthieu ont été définis comme «grec synagogal»: d'un point de vue syntaxique, Matthieu améliore souvent sa source, il utilise un lexique plus précis et plus recherché; mais il est également plus concis, il veut présenter l'essentiel des récits, dans une intention didactique. Son style est intentionnellement influencé par la langue de la Septante.

Papias de Hiérapolis (Eusèbe, *Histoire de l'Eglise III*, 39,17) connaissait une tradition selon laquelle «Matthieu composa les logia en langue hébraïque, puis chacun les interpréta selon ses propres capacités». Toutefois le Matthieu que nous possédons n'est pas une traduction d'une langue sémitique, mais il dépend de textes grecs comme Marc et Q, il utilise la Septante comme texte biblique, son style est grec et contient des jeux de mots grecs (24,30 *kopsontai /opsontai*). Les autres auteurs anciens dépendent de Papias; Irénée ajoute que Matthieu écrivit en premier, pendant que Pierre et Paul prêchaient à Rome (*Contre les hérésies* 3,1,2). Mais il s'agit de légendes. L'époque où compose Matthieu est certainement postérieure à la destruction de Jérusalem en 70 (22,7; 23,38); si cet événement, comme le pense Luz, est encore ressenti comme une fracture douloureuse, la rédaction de l'Evangile pourrait se situer au début des années 80. Quant au lieu, parmi les nombreuses hypothèses, la plus convaincante reste celle d'une ville de Syrie de langue grecque, probablement Antioche, où existaient plusieurs communautés chrétiennes de tendances diverses, et où nous trouvons cet Evangile (probablement) utilisé par Ignace vers l'an 110. Toutefois, sur la base de 19,1, qui situe la Judée au-delà du Jourdain, G. Theissen pense à une communauté à l'est du Jourdain.

Bibliographie: Commentaires: U. Luz, *Das Evangelium nach Matthäus*, (EKK I), Benziger Verlag, Zürich; Neukirchener Verlag, Neukirchen-Vluyn 1989[2] ss. (en cours); W. D. Davies – D. C. Allison, *A Critical and Exegetical Commentary on the Gospel According to Saint Matthew* (ICC), Clark, Edinburgh 1988 ss. (en cours); P. Bonnard, *L'Evangile selon saint Matthieu* (CNT 2e sér. 1), Labor et Fides, Genève 1992[3]. Etudes: G. Bornkamm – G. Barth – H. J. Held, *Überlieferung und Auslegung im Matthäusevangelium*, Neukirchener Verlag, Neukirchen-Vluyn 1968[5]; E. Schweizer, *Matthäus und seine Gemeinde*, KBW Verlag, Stuttgart 1974; G. Stanton, *The Origin and Purpose of Matthew's Gospel*, in ANRW II.25.3, 1985, 1890-1951.

7. Luc

a) *L'Evangile*

Comme Matthieu, Luc utilise Marc et Q, en plus de traditions propres. Toutefois son projet est bien différent de celui de Matthieu. C'est avant tout une œuvre en deux parties qu'il écrit: au temps de Jésus succède celui de l'annonce de la parole de Dieu par le fait des apôtres et de Paul, jusqu'à Rome, centre de l'Empire. Il reprend donc le genre évangile, mais il l'amplifie en un tableau plus vaste et plus ambitieux. Le prologue (1,1-4) suit intentionnellement les conventions de l'œuvre historique hellénistique: la référence à ses prédécesseurs et à leurs limites, la déclaration sur la qualité des recherches ainsi que sur l'ordre et la précision de la composition sont des lieux communs du genre. Luc manifeste donc des ambitions d'historien. Examinons d'abord la partie correspondant à la vie de Jésus, l'«évangile».

Luc alterne des blocs de matériaux provenant de Marc avec d'autres tirés de Q et de son propre *Sondergut*: de 3,1 à 6,19, il suit Marc, mais en 6,20-8,3 il utilise un autre matériau; de 8,4 à 9,50 il suit Marc, en omettant toutefois Mc 6,45-8,26; en 9,51-18,14 il a en revanche d'autres sources; à partir de 18,15, il suit Marc, en utilisant toutefois aussi d'autres traditions sur la Passion. Le *Sondergut* présente, chez Luc, des caractéristiques définies qui amènent à lui attribuer une certaine homogénéité et cohésion antérieure à son insertion dans l'Evangile: ce matériel contient une série de récits qui assument une fonction exemplaire, comme le Bon Samaritain, Lazare et le Riche, le Pharisien et le Publicain; il comprend également des scènes particulièrement intimes, comme celle de Marie et Marthe en 10,38-42.

Parcourons le contenu de l'Evangile. Les chapitres 1 et 2 sont constitués d'un cycle narratif sur la naissance de Jean le Baptiste, joint à un autre relatif à la naissance de Jésus. Ces deux cycles se concluent par l'épisode de Jésus au temple, âgé de douze ans (2,41-51). 3,1, avec ses synchronismes, marque un nouveau début et inaugure la section 3,1-9,50, consacrée à l'activité de Jésus en Galilée. Selon le fil institué par Marc se succèdent ensuite la prédication de Jean, le baptême de Jésus, la généalogie (absente en Mc), les tentations (tirées de Q), le discours inaugural de Jésus dans la synagogue de Nazareth (Mc et Mt: la synagogue de sa patrie) et son rejet de la part de ses compatriotes, les guérisons opérées à Capharnaüm (4,31-43). Viennent ensuite l'appel des premiers disciples (5,1-11), la guérison d'un lépreux et d'un paralysé, la vocation de Lévi (5,27-28), des disputes avec les Pharisiens et les scribes, la liste des douze apôtres. Le «discours de la plaine» (6,20-49), les résurrections opérées à Capharnaüm et à Naïn, le dialogue avec les envoyés de Jean le Baptiste et les déclarations de Jésus à propos de ce dernier sont tributaires d'un matériel indépendant de Marc; le pardon de la pécheresse dans la maison du Pharisien Simon (7,36-50) anticipe ici – en la transférant donc en Galilée – l'onction que Marc 14,3-9 (et à sa suite Matthieu) situe à Béthanie, au seuil de la Passion, tout comme d'ailleurs Jean 12,1-8. Le chapitre 9 contient entre autres la mission des Douze et leur retour, la multiplication des pains et des poissons, la confession de Pierre suivie de la prédiction de la Passion ainsi que des paroles sur la suivance de Jésus, enfin la Transfiguration et une deuxième annonce de la Passion.

La section 9,51-19,27 organise son matériau – qui n'est parallèle à Mc (10,13-52) quasiment qu'en 18,15-43 – en un long voyage de Jésus et des disciples de la Galilée à Jérusalem, typique de Luc, là où chez Marc le même voyage se limite au chapitre 10. On trouve dans cette section, outre des disputes et d'autres enseignements, les grandes paraboles du *Sondergut* de Luc: le Bon Samaritain (10,29-37), l'Ami qui se laisse fléchir (11,5-8), le Riche insensé (12,16-21), le Fils retrouvé (15,11-32), le Gérant habile (16,1-9), le Riche et Lazare (16,19-31), le Juge qui se fait prier longtemps (18,1-8), le Pharisien et le collecteur d'impôts (18,9-14), ainsi que l'épisode de Zachée (19,1-10), qui se situe à Jéricho, «proche de Jérusalem» (19,11).

En 19,28 Jésus monte à Jérusalem; commence ici, avec l'entrée triomphale et les marchands chassés du temple, une activité à Jérusalem qui n'est pas distribuée sur une semaine comme chez Marc, mais pour laquelle Luc semble suggérer une certaine durée (19,47; 21,37). Les chapitres 20 et 21 contiennent des disputes avec des adversaires et le discours eschatologique.

Avec 22,1 (parallèle à Mc 14,1) commence le récit de la Passion. Pour ce dernier, Luc semble avoir eu à disposition, outre Marc, des unités de tradition telles qu'un récit de la Cène (22,14-18), une prophétie de la trahison et de la fuite des disciples (22,21.31-32) ainsi qu'un récit du reniement de Pierre et du procès devant le Sanhédrin (22,54-71), mais il n'est pas certain qu'il ait eu un deuxième récit complet de la Passion. Quant aux apparitions du Ressuscité, Luc a comme récits propres l'apparition aux disciples d'Emmaüs (24,13-35) et un souvenir d'une première apparition à Simon (24,34), qui se retrouve dans la tradition citée par Paul, 1 Cor 15,5; Luc situe à Jérusalem, et non en Galilée, l'apparition aux disciples (24,36-53).

En 4,44 et 7,17, ce n'est pas la Galilée mais la Judée – dans le sens large des territoires habités par les Juifs – qui est mentionnée comme théâtre de l'activité de Jésus; mais en même temps, Jésus ne sort pas de ce milieu. Il faudra l'envoi missionnaire de Ac 1,8, après la Résurrection, pour élargir l'horizon de la mission à la Samarie et à toute la terre. Le point de départ, même dans ce verset, reste toutefois Jérusalem, lieu central dans l'œuvre de Luc qui, comme on l'a dit, situe là les premières apparitions du Ressuscité. En outre, dans les Actes, la communauté de Jérusalem constitue le point de référence constant pour toute l'expansion du christianisme. La distinction entre activité de Jésus et activité de ses disciples après la Résurrection est également significative sur le plan chronologique. L'histoire du salut s'organise en un triptyque: le temps d'Israël, le temps de Jésus et le temps de l'Eglise (Conzelmann). A son tour, l'activité de Jésus est scandée par 4,13 (après la tentation, le Diable s'éloigne de lui jusqu'au moment fixé) et 22,3 (Satan entre en Judas, donnant ainsi l'envoi de la Passion); dans la période intermédiaire, l'action de Jésus n'est pas entravée par le démon.

La langue de Luc est la *koiné,* avec une certaine prétention littéraire qui se manifeste entre autres dans l'usage précis des temps et des modes des verbes, en particulier de l'optatif (vingt-huit fois, au présent et à l'aoriste; Paul n'utilise que l'aoriste; dans le reste du Nouveau Testament on ne trouve l'optatif que très rarement). Luc a en outre l'intention d'améliorer le style, par rapport à Marc, en réduisant les sémitismes, en rendant plus précises et élégantes la terminologie et la phraséologie et en utilisant largement l'hypotaxe, au lieu de la parataxe que Marc privilégie.

Selon Irénée (dépendant de Papias?) Luc, le compagnon de Paul (Phm 24; cf. Col 4,14; 2 Tm 4,11), «rédigea en un livre l'évangile annoncé par celui-ci» (*Contre les hérésies* III,1,1). Le *Canon* de Muratori (cf. *infra* p. 378-379) situe cet Evangile à la troisième place quant à l'ordre de composition, et il identifie Luc (défini comme un médecin) avec le compagnon que Paul avait pris avec lui comme expert en lettres. Mais l'auteur de Luc / Actes ne semble proche de Paul ni chronologiquement, ni théologiquement. La composition est certainement postérieure à 70, parce qu'elle présuppose la destruction de Jérusalem (21,20-24); certains savants descendent jusqu'à 125, mais une date entre 80 et 90 semble préférable (les Actes semblent ignorer les lettres de Paul, ce qui est difficile à imaginer en 125).

Bibliographie: Commentaires: J. Ernst, *Das Evangelium nach Lukas*, F. Pustet, Regensburg 1993[6]; J. A. Fitzmyer, *The Gospel According to Luke*, 2 v. (AncB 28-28a), Doubleday, New York 1981-1985; F. Bovon, *L'Evangile selon Saint Luc* (CNT 2[e] série, 3a), Labor et Fides, Genève 1991 ss. (en cours). Etudes: H. Conzelmann, *Die Mitte der Zeit. Studien zur Theologie des Lukas*, Mohr, Tübingen 1960[3]; F. Neirynck (éd.), *L'Evangile de Luc. Problèmes littéraires et théologiques. Mémorial L. Cerfaux*, Duculot, Gembloux 1978; L. E. Keck – J. L. Martin (ed.), *Studies in Luke-Acts*, Fortress Press, Philadelphia 1980[2]; F. Bovon, *L'oeuvre de Luc. Etudes d'exégèse et de théologie*, Cerf, Paris 1987.

b) *Les Actes des Apôtres (Ac)*

Le début des Actes, comme l'Evangile, s'adresse à Théophile et se réclame explicitement du premier livre, dans lequel ont été racontés les actions et les enseignements de Jésus jusqu'à son ascension au Ciel. C'est de cet épisode (situé ici quarante jours après la Résurrection, ce qui n'est pas le cas chez Lc 24) que part la nouvelle narration. Les dernières paroles de Jésus (1,8) tracent le programme du livre: les disciples doivent être ses témoins à Jérusalem, dans toute la Judée, en Samarie, et jusqu'aux extrémités de la terre. Ainsi Ac 1-7 parle de la communauté de Jérusalem, 8-12 de la mission en Judée et en Samarie (Jérusalem est le point de départ et d'arrivée), et 13-28 de la mission auprès des païens, jusqu'à la prédication de Paul à Rome (point de départ: Antioche). Chacune des deux premières parties contient les prémisses de la suivante: dans le chapitre 2, des Juifs de toutes nations écoutent la prédication de Pierre à la Pentecôte et se convertissent, et le chapitre 6 raconte la formation du groupe des hellénistes, qui développeront la mission hors de Jérusalem; dans le chapitre 10, Pierre reçoit une révélation qui lui permet d'inaugurer l'entrée des païens dans la communauté chrétienne.

Reprenons plus en détail le contenu:

chapitre 1: Ascension, installation de la première communauté des Douze, remplacement de Judas. 2: Pentecôte. 3-5: Pierre guérit un infirme; arrestation de Pierre et de Jean, leur interrogatoire devant le Sanhédrin; Ananias et Saphira; nouvelle arrestation et libération des apôtres. 6-7: origine du groupe des hellénistes et martyre d'Etienne.

8: prédication des hellénistes: Philippe en Samarie (Simon le Mage) et au Sud. 9: vocation de Paul. 10-11: conversion du centurion Corneille à Césarée, début de la prédication aux païens; l'Eglise d'Antioche. 12: martyre de Jacques, arrestation et délivrance de Pierre.

13-14: «premier voyage missionnaire» de Paul, avec Barnabas, comme envoyés de l'Eglise d'Antioche: Chypre, Pamphilie, Antioche de Pisidie, Iconium, Lycaonie, retour à Antioche. Dans les lieux de mission, les succès initiaux dans la synagogue provoquent une réaction des Juifs qui incitent Paul et Barnabé à prêcher aux païens, lesquels accueillent avec joie la parole: ce schéma se manifeste de manière exemplaire à Antioche de Pisidie (13,14-49). Se pose ainsi le problème crucial de la mission aux païens et des exigences à leur imposer, problème affronté au chapitre 15 (l'Assemblée de Jérusalem ou des apôtres).

A partir de 15,40 commence le «deuxième voyage» de Paul qui, cette fois, est seul; après avoir traversé l'Asie mineure à la suite d'une révélation, Paul débarque en Europe (16,9-10): il prêche à Philippes, Thessalonique, Bérée et Athènes. C'est là que se situe le célèbre discours

sur l'Aréopage (17,22-31), création de Luc inspirée par les motifs de l'apologétique juive; ici, le succès de Paul est modeste. Il fonde l'Eglise de Corinthe puis, toujours persécuté par les Juifs, il rentre à Antioche en passant par Jérusalem (18,22).

Luc continue immédiatement avec le «troisième voyage» (18,23). Après le départ d'Ephèse d'Apollos, missionnaire judéo-chrétien, Paul rejoint cette cité, où il reste deux ans; une émeute des fabricants de souvenirs du temple d'Artémis le contraint à partir; il déploie son activité sur la côte à Troas, puis à Milet, où il convoque les anciens d'Ephèse et leur adresse un discours d'adieu (20,17-38). 21: retour de Paul à Jérusalem, où les Juifs d'Asie soulèvent le peuple contre lui; intervention de la cohorte romaine et arrestation de Paul. 22: dans un discours aux Juifs de Jérusalem, Paul évoque sa propre histoire et la mission qu'il a reçue de prêcher aux païens. 23: ayant appris que Paul est citoyen romain, le tribun le fait comparaître devant le Sanhédrin pour éclaircir les accusations. Comme les Juifs complotent pour tuer Paul, le tribun le fait transférer à Césarée, siège du gouverneur Félix. 24: procès de Paul devant Félix qui, au lieu de prendre une décision, le retient deux ans en prison. 25-26: devant Porcius Festus, successeur de Félix, Paul en appelle à César; à l'occasion d'une visite du roi Agrippa et de sa femme Bérénice, Paul prononce un discours autobiographique au terme duquel Festus et Agrippa tombent d'accord sur son innocence. 27: embarquement de Paul pour Rome, tempête et naufrage; les naufragés réussissent à rejoindre Malte. 28: après trois mois à Malte, départ pour Rome. Les chrétiens de Rome accueillent Paul; mis aux arrêts forcés à domicile, il rencontre les chefs de la communauté juive, qu'il ne parvient pas à convaincre. Ses dernières paroles confirment l'endurcissement des Juifs et l'envoi du salut de Dieu aux païens. Une notation finale précise que Paul a pu continuer pendant deux ans à recevoir des gens et à leur annoncer le Christ.

La conclusion apparemment brusque des Actes, qui n'accompagnent pas Paul jusqu'à son martyre – survenu probablement à Rome sous Néron – s'explique non en supposant que le livre ait été écrit avant le martyre (le discours du chapitre 20 montre que Luc connaît la mort de Paul), ou que Paul ait été libéré et ait voyagé en Espagne avant d'être à nouveau emprisonné à Rome, mais bien probablement parce que Luc n'écrit pas tant une biographie de Paul qu'une histoire de la diffusion de la parole de Dieu de Jérusalem à Rome, centre de l'Empire; en outre, raconter l'exécution de Paul de la part de l'autorité romaine ne concorderait pas avec la position apologétique de l'auteur. Celui-ci veut en effet démontrer que l'autorité civile n'a aucune raison de craindre et de poursuivre le christianisme; alors que les Juifs sont constamment hostiles à Paul, les autorités romaines, même si elles cèdent çà et là aux pressions de ceux-ci, savent reconnaître ses droits, comme le font le tribun de Jérusalem (22,25-30) et le gouverneur Porcius Festus, ou encore Agrippa et Bérénice (25). A Paphos, le proconsul Sergius Paulus, «homme intelligent», est ouvert à l'écoute de la parole, alors qu'un mage juif pervers cherche à l'en empêcher (13,6-12). Ce n'est donc pas par hasard que l'œuvre se conclut en soulignant la liberté avec laquelle Paul peut enseigner à Rome.

En même temps qu'il insiste sur l'opposition des Juifs au christianisme – qui est en même temps opposition à la volonté de Dieu -, Luc s'ouvre à la tradition culturelle hellénistique, comme le montre le discours sur l'Aréopage dans lequel

la pensée religieuse grecque sous sa forme la plus élevée apparaît comme un prélude à l'accueil du message chrétien; toutefois, le manque de succès de Paul à Athènes, surtout sur le thème de la Résurrection, signale également que Luc ne se dissimule pas les différences.

Les discours des Actes sont donc importants pour l'étude de la pensée de l'auteur; les conventions historiographiques antiques permettaient de mettre dans la bouche de personnages historiques des discours que ceux-ci n'avaient pas véritablement tenus, mais qui servaient à illustrer le sens de la situation. Outre l'apologie politique des discours de Paul prisonnier et l'apologie religieuse du discours d'Athènes, le discours aux anciens d'Ephèse (chapitre 20) est également important: il s'agit d'une sorte de testament contenant des instructions valables plutôt pour l'époque de Luc, relatives au comportement des responsables des Eglises et en particulier à la vigilance contre les hérésies. Paul se propose comme modèle; Luc veut établir, à travers la succession des presbytres, une continuité entre l'Eglise de son temps et celle des fondateurs. Les discours adressés aux Juifs par Pierre (chapitres 2.3.4) et par Paul (chapitre 13) présentent en revanche un schéma kérygmatique, fondé sur le rapport entre les Ecritures et le destin de Jésus, qui culmine en une invitation à la conversion: il s'agit du modèle de prédication apostolique propre à Luc. Le discours d'Etienne au chapitre 7, enfin, contient une critique acerbe contre la constante désobéissance d'Israël à Dieu tout au long de son histoire, et il sert de prélude à l'annonce aux païens; il est l'œuvre de Luc, mais il peut conserver des éléments théologiques propres à la tradition des hellénistes chrétiens, dont Etienne était le chef.

Si les discours sont des créations de Luc au service de sa vision théologique, quelle valeur historique peut-on attribuer au livre quant à la reconstruction des origines du christianisme? Se pose ici le problème des sources, qui réclame des réponses différentes pour les chapitres 1 à 12 et pour les chapitres 13 à 28. Dans la première partie, on admet l'usage de sources écrites contenant des épisodes particuliers et de valeur historique différente; on a pensé plus particulièrement à une source antiochienne pour les passages relatifs à Antioche – y compris pour le premier voyage de Paul et le «concile» – et à une source liée plutôt à Jérusalem et à Césarée, qui met en relief la figure de l'helléniste Philippe. Mais les matériaux préexistants (outre les discours, on trouve des sommaires, typiques aussi de la méthode historiographique de l'époque, et qui constituent des éléments rédactionnels importants) ont été insérés par Luc dans un tableau dominé par quelques idées clés. Parmi celles-ci, la centralité de Jérusalem comme point de départ de la mission (et déjà comme lieu des apparitions du Ressuscité), siège des douze apôtres (l'identification entre les Douze et les apôtres est particulièrement développée par Luc, qui ne concède pas à son héros Paul ce titre d'apôtre – alors que ce titre était au centre de la conscience que Paul avait de lui-même, comme cela apparaît dans ses lettres) et instance de contrôle des autres communautés, au point que les résultats des initiatives missionnaires indépendantes doivent être ratifiés par Jérusalem (9, 14-17). La communauté de Jérusalem est fortement idéalisée, spécialement

dans les sommaires, en fonction d'un tableau historico-théologique qui privilégie l'âge d'or des origines, où règnaient communion des biens et absence de besoin (1,14; 2,42-47; 4,32-35; etc.). Luc tend à voiler les conflits, comme c'est le cas dans le récit de l'institution des hellénistes (6,6) et dans celui du concile de Jérusalem (chapitre 15); les lettres de Paul nous montrent en revanche des situations de divergences et de tensions bien plus fortes.

Dans la seconde partie, le principal problème relatif aux sources est constitué par des sections dans lesquelles apparaît comme accompagnateur de Paul un narrateur à la première personne: c'est ce qu'on appelle les «sections – nous». Elles concernent des voyages: de Troas à Philippes (16,10-17), de Philippes à Troas (20,5-15), de Milet à Jérusalem (21,1-18), de Césarée à Rome (27,1-28,16). On a proposé d'y voir soit une participation de Luc à certains voyages de Paul, soit l'utilisation du journal d'un accompagnateur de l'apôtre (dans les deux cas, ils se seraient connus à Troas); mais ces sections contiennent indubitablement des éléments non historiques (Paul et Silas en prison à Philippes; le récit du naufrage, topos du roman antique). Il semble donc s'agir plutôt d'un artifice littéraire visant à susciter une impression de réalisme et d'immédiateté. Pour le reste cette seconde partie est, comme on l'a vu, fortement empreinte de thèmes apologétiques et de polémiques antijuives, dans lesquels se révèle le projet théologique de Luc.

R. Pervo a cherché à démontrer que les Actes se veulent non une œuvre historiographique mais un roman historique, dont le but est d'édifier en divertissant, comme certains romans hellénistiques. Toutefois D.E. Aune a objecté avec raison que ce modèle ne s'applique pas à l'ensemble Luc – Actes, et qu'il est nécessaire de définir le genre de cette œuvre bipartite dans son ensemble; il démontre les affinités qu'elle a avec l'historiographie hellénistique.

Il se pose un problème intéressant à propos du texte des Actes. Dans la tradition manuscrite, les témoins de la forme textuelle dite «occidentale» (P38, P48, le Codex D du V^e^-VI^e^ siècle, les anciennes traductions latines, les notes marginales de la version syriaque réalisée en 616 par Thomas de Harkel) diffèrent du reste des témoins de manière beaucoup plus marquée que dans les autres livres du Nouveau Testament. On a proposé d'attribuer à Luc lui-même deux rédactions successives; mais cette thèse est insoutenable, parce qu'il y a de véritables contradictions entre les deux formes (par ex. 15,20.29, dans le décret de Jérusalem). La forme occidentale ne peut pas non plus être antérieure, parce qu'elle contient des signes évidents d'amélioration stylistique ainsi que des amplifications explicatives et édifiantes. Cette forme doit donc être considérée comme secondaire et il ne faut pas l'évaluer séparément du texte occidental de l'Evangile de Luc: l'ensemble des deux écrits a été harmonisé avec les autres évangiles et, d'une manière générale, amélioré stylistiquement par l'élimination des caractéristiques de Luc les plus marquées.

Pour la date des Actes, voir ci-dessus à propos de l'Evangile.

Bibliographie: Commentaires: E. Haenchen, *Die Apostelgeschichte* (KEK 3), Vandenhoeck und Ruprecht, Göttingen 1967[16]; H. Conzelmann, *Die Apostelgeschichte* (HNT 7), Mohr, Tübingen 1972[2]; G. Schneider, *Die Apostelgeschichte*, 2 v. (HThK 5), Herder, Freiburg i.B.; Basel [etc.], 1980-1982; R. Pesch, *Die Apostelgeschichte*, 2 v. (EKK 5), Benziger, Zürich; Einsiedeln [etc.]; Neukirchener Verlag, Neukirchen-Vluyn 1986. Etudes: M. Dibelius, *Aufsätze zur Apostelgeschichte*, Vandenhoeck und Ruprecht, Göttingen 1961[4]; J. Dupont, *Etudes sur les Actes des Apôtres*, Cerf, Paris 1967; Id., *Nouvelles études sur les Actes des Apôtres*, Cerf, Paris 1984; E. Plümacher, *Lukas als hellenistischer Schriftsteller. Studien zur Apostelgeschichte*, Vandenhoeck und Ruprecht, Göttingen 1972; M. Hengel, *Zur urchristlichen Geschichtsschreibung*, Calwer, Stuttgart 1984[2]; D. E. Aune, *The New Testament in its Literary Environment*, Westminster Press, Philadelphia 1987, 77-157; D. Marguerat, *La première histoire du christianisme* (Le Div 180), Cerf, Paris; Labor et Fides, Genève 1999.

8. Evangiles judéo-chrétiens

On a l'habitude de désigner comme évangiles judéo-chrétiens certains évangiles, en usage auprès des communautés d'origine juive, qui ne sont pas devenus canoniques et dont il ne nous reste que quelques fragments transmis par la tradition indirecte. Il est très difficile de les caractériser, parce que les citations qui nous les font connaître sont souvent imprécises quant à leur attribution à l'un ou l'autre de ces évangiles. Leur nombre même est incertain; le seul dont le titre soit précisé par les auteurs antiques est l'*Evangile des Hébreux*. Mais la thèse d'un seul Evangile judéo-chrétien (éventuellement sous forme de deux réélaborations) est aujourd'hui abandonnée, et l'on distingue soit deux Evangiles (celui des Hébreux ou des Nazaréens, et celui des Ebionites ou des Douze Apôtres), soit trois (celui des Hébreux, celui des Nazaréens et celui des Ebionites ou des Douze). Cette dernière solution semble préférable pour les raisons que l'on va indiquer (pour un approfondissement de la question, cf. surtout Vielhauer-Strecker, cité dans la bibliographie).

Clément d'Alexandrie atteste de l'existence en Egypte d'un *Evangile selon les Hébreux*, dont il cite (*Stromates*, II,9,45) un logion, qu'il rapporte sous une forme plus complète (sans en indiquer la source) en *Stromates*, V,14,96; ce logion revient encore dans le Pap.Oxy. 654 et dans l'Evangile de Thomas de Nag Hammadi, où il apparaît en deuxième position. De ce même *Evangile des Hébreux*, Origène cite (*Comm. à Jean* II,12,87; même citation dans *Homélies sur Jérémie* 15,4, sans indication de la source) une parole de Jésus, qui raconte avoir été pris par sa mère, l'Esprit Saint, et transporté sur la haute montagne du Thabor; cette parole devait s'inscrire dans le contexte d'une réélaboration du récit des tentations. L'idée de l'Esprit Saint (mot féminin dans les langues sémitiques) comme mère de Jésus semble exclure qu'il soit le fils de Joseph, comme l'affirmait la secte judéo-chrétienne des Ebionites, raison pour laquelle il faut distinguer cet Evangile de celui des Ebionites. Eusèbe de Césarée mentionne l'*Evangile des Hébreux* parmi les livres dont la canonicité est discutée (*Histoire de l'Eglise* III,25,2). Un peu plus loin, Eusèbe traite des Ebionites: tous réfutent la préexistence du Christ, alors qu'une partie d'entre eux ne refusent pas sa naissance virginale; ils n'utilisent que l'*Evangile selon les Hébreux* (*Histoire de l'Eglise* III,27,3-4). Du fait que deux fragments attestés comme appartenant à l'*Evangile des Hébreux* présupposent la préexistence du Christ, on peut douter que les Ebionites l'aient vraiment utilisé. Eusèbe affirme en outre que Papias de Hiérapolis rapportait l'histoire d'une femme accusée de nombreux péchés devant le Seigneur, histoire contenue (selon Eusèbe, non selon Papias) dans l'*Evangile des Hébreux* (*Histoire de l'Eglise* III,39,17).

Enfin, on trouve une dernière mention de cet Evangile chez Eusèbe à propos d'Hégésippe, qui « fait certaines citations de l'Evangile selon les Hébreux et de l'Evangile syriaque, et particulièrement en langue hébraïque » (IV, 22,8). Eusèbe distingue donc l'*Evangile des Hébreux* d'un Evangile en langue araméenne (=« syriaque »), dont proviennent apparemment les citations d'Hégésippe en « hébreu ».

Or Eusèbe, dans la *Théophanie*, cite deux fragments d'Evangiles, en attribuant le premier (IV,22) à l'« Evangile qui nous est parvenu en caractères hébraïques », et le second (dans une partie de la *Théophanie* qui ne nous a été conservée qu'en syriaque, IV,12) à l'« Evangile qui est (diffusé) parmi les Juifs en langue hébraïque ». Cet Evangile araméen, qu'Eusèbe oppose dans les deux cas au Matthieu canonique, doit probablement être identifié avec celui que cite Hégésippe, et il faut certainement le distinguer de l'*Evangile selon les Hébreux*; Eusèbe en a eu connaissance directement, ce qui n'est en revanche peut-être pas le cas de l'*Evangile des Hébreux*.

Epiphane de Salamine traite des Nazaréens (Judéo-chrétiens installés en Célésirie) au chapitre 29 de son *Panarion*, et il affirme qu'« ils ont l'Evangile selon Matthieu, intégralement et en hébreu, et il est encore conservé chez eux en caractères hébraïques, comme il fut rédigé à l'origine » (29,9,4). Toutefois le contexte montre clairemnt qu'Epiphane ne l'a pas vu (il ne sait pas s'il contient ou non la généalogie de Jésus).

Il connaît en revanche l'évangile en usage chez les Ebionites : « eux aussi acceptent l'Evangile selon Matthieu ; comme les disciples de Cérinthe et de Mérinthe, eux aussi en effet ne se servent que de celui-ci. Toutefois ils l'appellent « selon les Hébreux », pour dire la vérité, parce que dans le Nouveau Testament, c'est seulement Matthieu qui a fait l'exposé et l'annonce de l'évangile en hébreu et en caractères hébraïques » (*Panarion*, 30,3,7). Un peu plus loin (30,13,2), Epiphane précise que cet Evangile de Matthieu, appelé « l'hébraïque », a été falsifié et mutilé par les Ebionites. Il en cite dans ce contexte sept fragments ; il le connaît donc bien, à la différence de celui des Nazaréens. Il sait entre autres qu'il y manque la généalogie et qu'il commence avec la prédication de Jean le Baptiste à l'époque d'Hérode (l'*incipit* est cité deux fois : en 30,13,6 et en 14,3). La notice d'Epiphane concorde avec celle d'Irénée de Lyon, selon qui les Ebionites faisaient usage du seul Evangile de Matthieu (*Contre les hérésies*, I,26,2 ; III,11,7) mais en avaient effacé la naissance de Jésus (III,21,1 ; V,1,3). Les fragments cités par Epiphane montrent que cet Evangile n'est nullement un original araméen du Matthieu canonique (qui fut rédigé en grec) mais qu'il constitue une réélaboration grecque de ce dernier. L'identification avec Matthieu, qu'on trouve chez les deux auteurs, doit dépendre de l'idée, diffusée par Papias, que Matthieu avait été composé à l'origine en araméen : Epiphane mentionne cette idée en 29,9,4.

Il en résulte que l'évangile des Nazaréens et celui des Ebionites sont différents ; mais le second – bien qu'Epiphane semble en avoir connaissance comme de l'Evangile « selon les Hébreux » ou « hébraïque » – ne doit pas être identifié non plus avec l'*Evangile selon les Hébreux* connu de Clément et d'Origène, parce que celui-ci admettait la préexistence de Jésus et le rôle de l'Esprit Saint dans sa naissance. L'identification qu'effectua Epiphane est sans doute une supposition influencée par la notice d'Eusèbe à propos de l'utilisation de l'*Evangile des Hébreux* par une branche des Ebionites (cf. *supra*).

Jérôme nous fournit de nombreuses citations, mais la terminologie par laquelle il désigne ses sources reste confuse : « Evangile selon les Hébreux », « des Hébreux », « hébraïque », « hébraïque selon Matthieu » et, une fois, « Evangile selon les apôtres ». Il affirme (*Les Hommes illustres*, 3) qu'à son époque un exemplaire en était conservé à la bibliothèque de Césarée, mais il ajoute qu'il l'a vu et copié, quant à lui, chez les Nazaréens, à Bérée de Célésirie ; la localisation à Césarée (où pourtant Jérôme a séjourné) peut donc bien n'être qu'une supposition basée sur l'identification entre l'Evangile qu'il connaissait lui-même et celui qu'utilisait Eusèbe. La définition qui suit est un exemple typique de la manière de procéder de Jérôme : « l'Evangile utilisé par les Nazaréens et les Ebionites, que nous avons récemment traduit de l'hébreu en grec, et que la majorité appelle Matthieu hébraïque » (*Comm. à Mt* 12,13). Nous avons constaté que l'Evangile des Nazaréens et celui des Ebionites sont deux textes différents ; auparavant, Jérôme parle (*Les Hommes illustres*, 2-3) d'une traduction en latin qu'il a faite de cet Evangile (dans les écrits ultérieurs, il ne mentionnera plus aucune traduction, et il n'en a vraisemblablement jamais rédigé) ; l'identification avec le Matthieu hébraïque est attribuée à d'autres. On a tendance aujourd'hui à se méfier généralement des affirmations de Jérôme ; il est certain qu'il a cru à l'existence d'un seul évangile judéo-chrétien, et il y a référé toutes les données qu'il trouvait chez d'autres auteurs. En outre, il est probable qu'il n'ait utilisé que des fragments, et il est difficile de dire comment ceux-ci sont venus à sa connaissance ; peut-être a-t-il tiré d'auteurs antérieurs (Origène certainement) certains passages provenant de l'*Evangile des Hébreux* et a-t-il transcrit personnellement des passages de l'*Evangile des Nazaréens*.

Trois manuscrits des évangiles (566, IX^e^ s. ; 899, XI^e^ s. ; 1424, IX / X^e^ s.) contiennent certaines variantes en marge, tirées d'un Evangile désigné comme *to Ioudaikon*, mentionné dans les *subscriptiones* de trente-six manuscrits qui se réfèrent à un exemplaire conservé sur la « montagne sainte », le Mont Sion à Jérusalem. A.Schmidtke (1911) a montré que le modèle devait être une édition des évangiles effectuée entre 370 et 500 et conservée dans la basilique qui se trouve sur le Mont Sion. Il s'agissait vraisemblablement d'un texte en araméen, proche si ce n'est identique à l'*Evangile des Nazaréens*. Un fragment (probablement apocryphe) de Cyrille de Jérusalem, qui nous est parvenu dans une traduction copte, rapporte comme étant tiré de l'*Evangile des Hébreux* un passage sur la naissance de Jésus, selon lequel Marie était l'incarnation d'une puissance céleste appelée Michel. Par ailleurs, un fragment de l'*Evangile des Hébreux* conservé chez Origène et chez Jérôme (cf. *supra*, p. 83) affirme que la mère de Jésus était l'Esprit Saint, raison pour laquelle l'appartenance du fragment cité par Cyrille à la même œuvre reste douteuse.

Restent enfin les citations médiévales : Haymon d'Auxerre (autour de 850) attribue à l'*Evangile des Nazaréens* une citation relative à la conversion de nombreux Juifs au moment de la mort du Christ ; un manuscrit du XIII^e^ s. porte, en marge de l'*Aurora* – une mise en vers de la Bible rédigée par Pierre de Riga au XII^e^ s. – une citation des « livres des évangiles utilisés par les Nazaréens » ; une catéchèse celtique du manuscrit Vat. Regin. lat. 49 (IX^e^ s.) contient une citation de l'*Evangile des Hébreux* sur le jour du jugement, qui aura lieu au temps pascal. B.Bischoff a en outre publié et étudié un fragment sur l'adoration des mages, cité dans un commentaire à Matthieu de Sedulius Scotus comme provenant de l'*Evangile des Hébreux*, ainsi qu'une indication attribuée à l'*Evangile des Hébreux* dans un commentaire irlandais à Luc, des données extracanoniques tirées du même texte et d'un commentaire à Matthieu – que le savant attribue au même Evangile – et enfin sept fragments adscrits à l'*Evangile des Nazaréens* dans une *Histoire de la Passion du Seigneur* contenue dans un manuscrit du XIV^e^ s., dont l'un correspond à une indication citée deux fois par Jérôme. Davantage que directement des œuvres originales, ces fragments semblent en effet avoir passé aux auteurs médiévaux – et en particuliers aux auteurs irlandais – à travers des florilèges et des chaînes exégétiques, et le rôle joué par des écrits de Jérôme dans cette transmission ne semble pas négligeable.

Il semble donc justifié de distinguer trois Evangiles, qu'il s'agit maintenant de caractériser.

a) A l'*Evangile des Nazaréens*, intitulé ainsi seulement dans les témoignages médiévaux, il faut attribuer les fragments suivants: (1) Pseudo-Origène, *Comm. à Mt*, 15,14 (à propos de Mt 19,16-30: variante de l'épisode du Riche); (2) Eusèbe,*Théophanie* 4,22 (variante de la parabole des talents, Mt 25,14-30); (3) Eusèbe,*Théophanie syriaque* 4,12 (à propos de la division des familles, cf. Mt 10,34-36); parmi les citations de Jérôme: (4) peut-être *Hommes illustres* 3 (s'y trouveraient les deux citations suivantes: «De l'Egypte j'ai appelé mon fils» et «parce qu'il sera appelé Nazaréen», tirées du texte biblique hébraïque et non de la Septante; mais il est possible, d'après le contexte, que Jérôme se réfère ici simplement à Mt 2,15.23); (5) *Comm. à Mt* 6,11 et *Traité sur le Ps 135* (pour le mot *epiousion* de Mt 6,11, cet Evangile a *mahar*, «du lendemain»); (6) *Comm. à Mt* 12,13 (développement romanesque sur l'homme à la main paralysée, Mt 12,9-13); (7) *Comm. à Mt* 23,35 (Zacharie appelé fils de Ioiadas au lieu de fils de Barachie, dans le passage qui correspond à Mt 23,35); (8) *Comm. à Mt* 27,16 (le nom de Barabas est expliqué comme «fils de [leur] maître»); (9) *Comm. à Mt* 27,51 et *Lettre 120 à Edibias*; même thème dans l'*Histoire de la Passion du Seigneur* (écroulement de la façade du temple à la mort de Jésus, de manière différente de Mt 27,51); (10) *Dialogues contre les Pélagiens* 3,2 (Jésus refuse l'exhortation de ses proches à se faire baptiser par Jean); (11) *Dialogues contre les Pélagiens* 3,2; un parallèle dans le *Ioudaikon* à Mt 18,22 (pardonner soixante-dix fois sept fois, parce que même chez les prophètes on a péché; cf. Mt 18, 21-22); variantes du *Ioudaikon* à: (12) Mt 4,5; (13) Mt 5,22; (14) Mt 7,5 (mieux: 7,21-23); (15) Mt 10,16; (16) Mt 11,12; (17) Mt 11,25; (18) Mt 12,40; (19) Mt 15,5; (20) Mt 16,2-3; (21) Mt 16,17; (22) Mt 26,74; (23) Mt 27,65; cf. en outre n°11. Il est probable qu'il faille également attribuer à cet Evangile (cf. n° 9) tout ou partie des témoignages médiévaux énumérés ci-dessus, parmi lesquels cet ouvrage n'est mentionné de façon explicite que par Haymon, par le manuscrit de l'*Aurora* et par l'*Historia Passionis Domini*. Le n° 5 montre que cet Evangile était écrit en araméen; *mahar* ne peut être l'original sémite du mot grec très rare *epiousios*, mais bien plutôt une interprétation de ce dernier mot. Il devait donc s'agir d'une version araméenne du Matthieu grec, contenant des modifications et des amplifications secondaires. On trouve des développements romanesques en (1) et en (6), dans les deux cas avec l'adjonction de considérations sociales. Un motif romanesque ainsi qu'une allusion plus nette que chez Matthieu à la destruction du temple de Jérusalem et à la fin de l'ancienne alliance apparaissent en (9). Si le n° 4 concerne cet Evangile, celui-ci contenait l'histoire de la naissance de Jésus; c'est aussi à cet événement que se réfère le fragment de Sedulius Scotus, que ce dernier attribue pourtant à l'*Evangile des Hébreux*. Les paroles de Jésus sont également l'objet de développements secondaires, comme cela apparaît avec évidence en (2). Le n° 14 met en rapport Mt 7,21-23 avec un logion non canonique qui nous a été conservé par *2 Clément* 4,5. Puisqu'il s'agit très probablement de l'Evangile «syriaque» utilisé par Hégésippe selon Eusèbe (cf. *supra*), sa composition se situe entre celle de Matthieu et l'œuvre d'Hégésippe (autour de l'année 180), probablement dans ces mêmes milieux judéo-chrétiens auprès desquels il était utilisé à l'époque d'Epiphane et de Jérôme, à Bérée de Célésirie.

b) C'est à l'*Evangile des Ebionites* qu'il faut attribuer les sept citations d'Epiphane, *Panarion* 30: (1) 13,2-3 («un certain homme du nom de Jésus, âgé d'environ trente ans» évoque l'appel des disciples); (2) 13,4 (activité de Jean le Baptiste; il se nourrit de beignets et non de sauterelles comme dans les synoptiques); (3) 13,6 (début de l'Evangile: baptême de Jean, fils de Zacharie et d'Elisabeth, à l'époque d'Hérode et de Caïphe); (4) 13,7-8 (baptême de Jésus); (5) 14,5 (qui sont la mère, les frères et les sœurs de Jésus, cf. Mt 12,47-50); (6) 16,5 (Jésus est venu pour abolir les sacrifices); (7) 22,4 (Jésus refuse de manger de la viande lors de la Cène pascale).
Selon Epiphane, les Ebionites l'appelaient «Evangile selon Matthieu», ce qui s'accorde avec l'indication d'Irénée. La citation n° 6 n'a un parallèle que chez Matthieu. En tous les cas, l'identification avec l'*Evangile des Hébreux* qu'avance Epiphane est erronée. Le texte était rédigé en grec, comme le montre le jeu de mots entre *akris* («sauterelle») et *enkris* («beignet») dans le fragment n° 2. Les récits de la naissance manquaient, alors qu'on y trouvait la Cène et sans doute la Passion. La citation n° 1 est rapportée par l'un des disciples, qui utilise le pronom «nous»: peut-être s'agit-il de Matthieu, mis en évidence à la fin de la liste citée par Jésus («et toi, Matthieu, qui étais assis à la table de change»). Tout l'évangile était-il raconté ainsi? L'identification avec l'*Evangile des Douze*, mentionné par Origène et Jérôme, reste incertaine. D.A. Bertrand a démontré que cet Evangile est une harmonie évangélique, c'est-à-dire qu'on l'a élaboré en additionnant et en conciliant les données de Matthieu, Marc et Luc (et non de Jean, à la différence de ce que fera Tatien). Le peu de fragments qui nous restent permet déjà de mettre en évidence des caractères théologiques typiquement ébionites. L'absence des récits de la naissance, de même que l'insistance sur Jésus comme homme (citation n° 1), correspond au refus de la conception virginale de la part des Ebionites; Jésus devient fils de Dieu lorsque l'Esprit entre en lui à travers le baptême (citation n° 4). Jésus est venu abolir le culte sacrificiel du temple, férocement combattu par les Ebionites (citation n° 6); Jean ne mange pas de sauterelles mais des beignets (n° 2), et Jésus ne veut pas manger de viande (n° 7), ce qui correspond au mode de vie végétarien des Ebionites. Les douze apôtres doivent témoigner devant Israël (citation n° 1), ce qui convient bien à un évangile judéo-chrétien. G. Howard a toutefois suggéré que les leçons «hérétiques» de cet Evangile n'auraient pas été créées *ad hoc* par la secte mais auraient été choisies par celle-ci parmi un répertoire de variantes qui, à l'origine, étaient théologiquement neutres, et parmi lesquelles chaque auteur

d'évangile pouvait sélectionner celles qui s'adaptaient le mieux à ses idées. La date de composition se situe entre l'époque au cours de laquelle les trois synoptiques ont été diffusés et reçus (début du II^e^ siècle) et Irénée; le lieu d'origine est probablement le territoire à l'est du Jourdain, où Epiphane et d'autres auteurs situent l'activité des Ebionites.

c) A l'*Evangile des Hébreux* doivent être attribués avant tout les fragments transmis par Clément d'Alexandrie et Origène. Le premier (1) a le logion «celui qui s'étonne régnera, et après avoir régné, il goûtera le repos» (*Stromates* 2,9,45,5), cité à nouveau en *Stromates* 5,14,96,3 sans indication de la source, mais en une forme plus complète, qui trouve sa correspondance dans le logion 2 de l'Evangile copte de Thomas (NHC II 80,14-15) et en P.Oxy. 654. (2) Origène, *Commentaire à Jean* 2,12, repris dans l'*Homélie sur Jérémie* 15,4; également chez Jérôme, *Commentaire à Michéas* 7,6; *Commentaire à Isaïe* 40,9; *Commentaire à Ezéchiel* 16,13 («il y a peu de temps ma mère, l'Esprit Saint, me prit par l'un de mes cheveux et me transporta sur la grande montagne du Thabor»). (3) Didyme d'Alexandrie, *Commentaire sur les Psaumes* du papyrus de Toura, édition M. Gronewald, 1968, p.184 (le disciple Lévi ne doit pas être identifié à Matthieu, mais au Matthias des Actes, 1,23). (4) (Pseudo-)Cyrille de Jérusalem, *Discours sur Marie Theotokos*, traduction copte, édition E.A.W. Budge, 1915, pp. 60 et 637 (le Christ est resté sept mois en gestation auprès d'une puissance céleste du nom de Michel, descendue sur terre sous la forme de Marie). Fragments transmis par Jérôme (en plus du n° 2): (5) *Commentaire aux Ephésiens* 5,4 («ne soyez jamais joyeux tant que vous n'aurez pas regardé votre frère avec amour»). (6) *Hommes illustres* 2 (le Seigneur ressuscité va chez Jacques, célèbre l'Eucharistie avec lui et l'exhorte à renoncer au vœu qu'il avait fait au cours de la Cène de ne pas manger de pain tant qu'il n'aurait pas vu Jésus ressuscité). (7) *Commentaire à Esaïe* 4, sur Es 11,2 (quand Jésus sort de l'eau du baptême, «la source entière de l'Esprit Saint» descend et repose sur lui, disant l'avoir attendu à travers tous les prophètes). (8) *Commentaire à Ezéchiel* 6, sur Ez 18,7 (l'un des péchés les plus graves est celui qui afflige l'esprit de son frère). (9) Eusèbe de Césarée, *Histoire de l'Eglise* III,39,17 attribue à l'*Evangile selon les Hébreux* l'histoire, rapportée par Papias de Hiérapolis, d'«une femme accusée de nombreux péchés auprès du Seigneur», qu'il ne faut pas nécessairement identifier avec Jn 7,53-8,11, du fait que circulaient de nombreuses histoires de rencontres de Jésus avec des femmes pécheresses; notre Evangile peut fort bien en avoir contenu une version, mais nous ne savons pas d'où Eusèbe – qui pour le reste ne semble pas connaître cet Evangile – pourrait avoir pris l'information.

Le titre *Evangile selon les Hébreux* est déjà cité par Clément et Origène: il est donc originel, à la différence des deux autres. Selon la *Stichométrie* de Nicéphore, le texte comptait 2200 *stichoi*, 300 de moins que Matthieu; les fragments conservés n'en constituent donc qu'une part infime. L'appartenance à cet Evangile de la citation n° 4 est extrêmement peu sûre, parce que ce passage est très fortement teinté de «docétisme», qui ne trouve pas confirmation dans les autres témoignages; nous ne sommes donc pas sûrs qu'il contenait la naissance de Jésus, mais s'il en était ainsi, le récit était fortement mythologique. Il contenait toutefois le baptême (citation n° 7) et la tentation (n° 2), avec pourtant des différences évidentes par rapport aux synoptiques. L'histoire de la Passion était également très différente: Jacques, qui occupe une place importante dans la Cène et a le privilège de la première apparition du Ressuscité (après le serviteur du prêtre), était fortement mis en relief; la tradition pré-paulinienne en 1 Cor 15,7 connaît déjà une apparition du Christ à Jacques, mais Paul ne la considérait pas comme la première. Jacques représente donc la principale autorité dans cet Evangile, ce qui atteste le caractère judéo-chrétien de l'œuvre mais constitue également un autre rapport – outre le n° 1 – avec l'Evangile copte de Thomas (logion 12).

La citation n° 7 est typique d'une ligne de pensée enracinée dans la réflexion sapientiale de l'Ancien Testament; la sagesse de Dieu transmigre de génération en génération à travers les âmes des prophètes et des amis de Dieu (Sg 7,27); elle a cherché le repos auprès de tous les peuples avant de le trouver en Israël (Si 24,7). Selon les *Pseudoclémentines*, le «vrai prophète» préexistant se manifeste en une série de personnes tout au long de l'histoire du monde jusqu'à ce qu'il trouve en Jésus le repos définitif (*Homélies* III,20,2, cf. *Reconnaissances* II,22,4). Dans ce fragment et dans le n° 2, Jésus apparaît comme le fils de l'Esprit Saint, tout comme dans l'*Apocryphe de Jacques* de Nag Hammadi. Quant au fait que l'Esprit soit considéré comme la mère de Jésus, ceci est dû au genre féminin de ce mot dans les langues sémitiques – ce qui ne signifie toutefois pas que cet Evangile ait été écrit dans une langue sémitique. Le «repos» est un terme clé également dans le n° 1, où il indique le repos eschatologique, point d'arrivée du trajet du croyant, qui passe également à travers l'étonnement; cette atmosphère se retrouve dans la mystique hellénistique et dans la gnose chrétienne. Les deux paroles de Jésus (5 et 8), que certains attribuent à l'*Evangile des Nazaréens* (les indications de Jérôme sont confuses), sont apparemment privées de tels sous-entendus; en tous cas, le motif d' «affliger l'esprit» a un arrière-fond «technique» judéo-chrétien (cf. le *Pasteur d'Hermas*, précepte 10). L'intérêt pour l'amour fraternel peut laisser penser que notre Evangile était en usage dans une communauté plutôt restreinte, avec de forts liens internes et un certain isolement par rapport au monde, communauté dans laquelle se pratiquait un christianisme de caractère mystique, tourné vers le progrès intérieur et la recherche du «repos».

Ecrit en grec (il utilise la Septante), l'*Evangile des Hébreux* devait certes son nom à son usage dans une communauté de chrétiens de provenance juive. Toutes les attestations orientent vers l'Egypte (Jérôme dépend certainement d'Origène). Le fait qu'il soit connu d'Hégésippe fixe vers 180 le *terminus ante quem*; mais à

la différence des deux autres Evangiles, celui-ci ne semble pas dépendre des évangiles canonisés mais bien plutôt de traditions propres. Il est donc difficile d'établir un *terminus post quem*.

Bibliographie : Textes : E. Klostermann, *Apocrypha II : Evangelien* (KIT 8), de Gruyter, Berlin 1929[3]; K. Aland, *Synopsis quattuor Evangeliorum*, Deutsche Bibelgesellschaft, Stuttgart 1996[15] (index). Trad. française : D. A. Bertrand, *Evangile des nazaréens. Evangile des ébionites. Evangile des hébreux*, in Bovon – Geoltrain, *Ecrits apocryphes chrétiens* I, 433-462 (avec intr. et notes). – Etudes : Ph. Vielhauer – G. Strecker, *Judenchristliche Evangelien*, in W. Schneeemelcher (éd.), *Neutestamentliche Apokryphen I*, Mohr, Tübingen 1989[2], 114-147 (avec trad. des fragments) ; G. Howard, *The Gospel of the Ebionites*, in ANRW II.25.5, 1988, 4034-4053 ; A. F. J. Klijn, *Jewish-Christian Gospel Tradition*, Brill, Leiden 1992 ; L. Cirillo, *I vangeli giudeo-cristiani* in *La Bibbia nell'antichità cristiana I. Da Gesù a Origene*, éd. E. Norelli, Dehoniane, Bologna 1993, 275-318 (avec trad. des fragments).

9. Evangile des Egyptiens

Origène, *Homélie sur Luc* 1, mentionne entre autres tentatives de raconter l'histoire de Jésus les évangiles hérétiques, parmi lesquels un *Evangile des Egyptiens*. Clément d'Alexandrie cite quelques fragments de ce texte dans les *Stromates*: (1) III,9,63 (une parole du Seigneur à Salomé : « je suis venu détruire les œuvres de la femme ») ; (2) III,9,64 (une autre parole du Seigneur à Salomé, contre la génération charnelle qui perpétue le pouvoir de la mort) ; (3) III,9,66 (autres échanges entre Salomé et Jésus sur le même thème) ; (4) III,13,92 (une réponse du Seigneur à Salomé : de telles choses (lesquelles ?) seront connues « quand vous foulerez aux pieds le vêtement de la honte et quand les deux deviendront un et que le mâle avec la femelle ne seront ni mâle ni femelle » ; la même parole est citée et interprétée en *2 Clem* 12,2.4-5, comme réponse à la demande : quand adviendra le Royaume ? On trouve d'autres formes du même logion dans l'*Evangile de Thomas*, 22 et 37). En outre, l'auteur romain de la *Réfutation* V,7,8, affirme que les opinions des Naasséniens sur l'âme sont tirées de l'*Evangile des Egyptiens*; Epiphane, *Panarion* 62,2, prétend que les Sabelliens tirent leur doctrine des apocryphes, en particulier de l'*Evangile des Egyptiens*.

Du peu que les fragments de Clément permettent de deviner, cet Evangile contenait un dialogue de Jésus avec Salomé, un genre cher aux gnostiques (qui privilégient également les femmes comme interlocutrices de Jésus) ; nous ne sommes donc pas sûrs qu'il n'ait pas appartenu plutôt au genre littéraire des dialogues du Ressuscité. Le ton est nettement encratite, avec l'élimination de la différence entre hommes et femmes (cf. le logion 114 de l'*Evangile de Thomas*) et l'abolition du mariage et de la génération. Selon Clément, le n° 4 est cité par l'encratite Jean Cassien. Contre W. Bauer, qui identifie là le premier évangile des chrétiens d'Egypte, on a soutenu avec raison qu'il devait s'agir de l'évangile d'un groupe d'encratites égyptiens. On peut le dater du II[e] siècle. Comme le montrent

la *Réfutation* et Epiphane, il fut volontiers utilisé par des groupes « hérétiques » ; à l'époque d'Origène, il était déjà rejeté comme apocryphe en Egypte.

Bibliographie : Textes : E. Klostermann, *Apocrypha II : Evangelien* (KIT 8), de Gruyter, Berlin 1929[3], 15-16 ; trad. française : D. A. Bertrand, *Evangile grec des Egyptiens*, in Bovon – Geoltrain, *Ecrits apocryphes chrétiens* I, 473-477. Etudes : M. Hornschuh, *Erwägungen zum 'Evangelium der Ägypter', insbesondere zur Bedeutung seines Titels*, VigChr 18 (1964) 6-13 ; W. Schneemelcher, *Ägypterevangelium*, in Schneemelcher, *NT Apokryphen* (Bibl. II.9), I 174-179 (étude et trad. des fragments).

10. Evangiles fragmentaires – Agrapha

I. C'est surtout sur papyrus que nous sont parvenus des fragments d'écrits évangéliques, qu'il n'est quasiment jamais possible d'identifier. Nous en indiquerons ici les principaux.

Le premier qui fut découvert (1885) et publié (1887) est un fragment du III[e] siècle (P.Vindob. G 2325), provenant de Fayoum et fréquemment appelé, pour cette raison, « fragment de Fayoum ». D'interprétation souvent peu sûre, il contient la citation, de la part de Jésus, de Za 13,7, ainsi que la prédiction du reniement de Pierre ; il présente des éléments des deux parallèles canoniques Mc 14,27.29-30 et Mt 26,31.33-34. A moins qu'il ne consiste tout simplement en une citation libre des textes canoniques, il apparaît quoi qu'il en soit comme secondaire par rapport aux synoptiques.

Le papyrus d'Oxyrhynque 840, du IV[e]-V[e] siècle, feuillet d'un codex de très petit format, contient la fin d'un discours de Jésus s'adressant indubitablement aux disciples, qu'il met en garde contre un comportement injuste ; vient ensuite l'entrée dans le temple, dans la cour des Israélites, et une violente discussion de Jésus avec un « Pharisien grand-prêtre du nom de Lévi », qui l'accuse d'être entré sans s'être soumis aux ablutions prescrites. La situation de dispute à propos des préceptes de pureté rituelle rappelle celle de Mc 7,1-23 (parallèle : Mt 15,1-20), qui toutefois ne se déroule pas à Jérusalem, alors que l'invective de Jésus contre les Pharisiens, purs à l'extérieur mais emplis d'impuretés à l'intérieur, rappelle celle de Mt 23,27-28 (à Jérusalem). Le fragment a été attribué tour à tour à tous les Evangiles dont nous connaissons des fragments ; en réalité, on ne peut rien affirmer de sûr.

Le papyrus Egerton 2 (P. London. Christ.1) est constitué de deux feuilles et des restes d'une troisième, auxquelles est venu s'ajouter un autre fragment du même papyrus, identifié dans le P. Köln 255, contenant cinq autres lignes. L'écriture semble pouvoir être datée autour de l'an 200. L'état des fragments ne permet pas d'établir avec certitude l'ordre des épisodes ; on a presque toujours admis que ceux que nous définissons ici comme 1 et 2 devaient se suivre dans cet ordre, mais cela a été contesté ; il est aussi possible, comme le supposaient les premiers éditeurs,

que l'ordre soit (4),(3),(1),(2). L'épisode (1) (lignes 1-31, = verso (à compléter avec P. Köln) et début du recto d'un folio) contient la fin des paroles polémiques de Jésus aux docteurs de la Loi, puis une dispute avec les chefs du peuple sur Moïse comme annonciateur de Jésus, où l'on trouve des rapports très nets avec Jn (dans l'ordre: 5,39.45; 9,29-30a; 5,46; 10,31; 7,30; 10,39). Episode (2) (lignes 32-41, = recto du premier folio, à compléter avec P. Köln): guérison d'un lépreux, correspondant à Mc 1,40-44 et parallèles; Lc 7,14. Episode (3) (lignes 43-59, = recto d'un autre folio): question sur la légitimité de payer les tributs aux rois, adressée à Jésus en vue de le tenter, et dure riposte de ce dernier; les rapports avec les évangiles canoniques sont, dans l'ordre, Jn 3,2; 10,25; Mc 12,14-15 et parallèles; Mc 1,43; Lc 6,46; Mc 7,6-7. Episode (4) (lignes 60-75, = verso du deuxième folio): beaucoup moins lisible, il contient un miracle de Jésus, sans analogie dans les textes connus: il semble que Jésus sème dans le Jourdain, et que ce fleuve produise des fruits; il s'agit probablement d'une référence à la Résurrection. Episode (5) (verso du troisième fragment): quelques groupes de lettres isolées. Episode (6) (recto du même): groupes de lettres qui font peut-être allusion à une volonté de tuer Jésus et à une riposte de ce dernier (il y a peut-être un rapport avec Jn 10,30-31). Cet écrit présente donc, réunis, des éléments tirés de Jean et des éléments synoptiques. Deux thèses continuent à diviser les savants. Pour les uns (par exemple Mayeda, Köster, Crossan), il s'agit d'un texte des débuts du II^e^ siècle, indépendant des évangiles canoniques, et même antérieur à Jean. Pour d'autres (par exemple Jérémias, Schneemelcher, Vielhauer, Neirynck), ce texte dépend des quatre Evangiles canoniques, qu'il citerait toutefois de mémoire. Nous pensons que l'auteur a certainement utilisé Jean, tandis que la dépendance des Synoptiques nous paraît moins sûre. Du point de vue de la tradition des formes également, ce texte fait état d'un stade plus avancé par rapport aux fragments correspondants des évangiles canoniques: preuve en soit le développement narratif de la deuxième section, où le lépreux raconte comment il a contracté sa maladie.

Le papyrus d'Oxyrhynque 1224 (début du IV^e^ siècle) consiste en quelques pages d'un codex qui ne sont que partiellement lisibles. Une des colonnes contient une suite de paroles de Jésus, correspondant (mais sans être identiques) à Mt 5,44 et Lc 9,50; suit une parole qui n'a pas de parallèle («qui aujourd'hui est loin, demain sera proche de vous»); enfin, peut-être, un texte en rapport avec Mt 5,25 et parallèles. Une autre colonne contient un apophtegme de Jésus, parallèle à Mc 2,5-17 et Lc 5,27-31 (Jésus à table avec les pécheurs). Les paroles de Jésus s'inspirent de l'amour pour les autres êtres humains, en particulier pour les ennemis et pour ceux qui sont loin. D. Lührmann a proposé, avec prudence, d'attribuer ce fragment à l'*Evangile des Hébreux.*

Le papyrus d'Oxyrhynque 4009, daté du II^e^ siècle (!) et récemment publié par D. Lührmann, contient au recto une parole parallèle à Mt 10,16b – l'invitation à être comme des serpents et des colombes – qui toutefois ici n'est adressée qu'à une seule personne; suit la prédiction: «vous serez comme des agneaux au milieu des loups», qui rappelle Mt 10,16a, en une forme toutefois plus proche d'un dialogue entre Jésus et Pierre contenu en *2 Clem* 5,2-4. Le papyrus continue avec la suite du même dialogue, mais raconté cette fois par Pierre à la première personne. C'est pourquoi Lührmann avance l'hypothèse qu'il s'agit d'un fragment de l'*Evangile de Pierre*; comme la proposition est plausible mais n'est toutefois pas assurée, nous présentons ce texte ici, plutôt qu'avec les fragments certains de cet Evangile. Le verso est difficile à compléter, étant donné l'absence de parallèles connus: la Galilée y est peut-être mentionnée, ainsi que l'envoi et la suivance. Il est difficile de dire si ce dialogue précède la Passion (comme ses parallèles synoptiques) ou la suit (comme le dialogue du Ressuscité avec les disciples, analogue à Jn 21); la seconde éventualité nous paraît préférable.

Evoquons encore le papyrus 10735 du Caire, feuillet du VI^e^-VII^e^ siècle, qui porte au verso des paroles de l'Ange (Gabriel?) à Marie, qui développent Lc 1,36; au recto, des paroles de l'Ange à Joseph, parallèle à Mt 2,13. Il est difficile de savoir s'il s'agit véritablement d'un évangile ou plutôt d'une homélie. Le papyrus copte de Strasbourg, deux feuillets du V^e^-VI^e^ siècle, contient une prière de Jésus au Père et, au verso, un discours de congé aux disciples (qui constituent le «nous» narrateur), probablement à l'occasion de la Cène; sur l'autre feuillet, les disciples apparaissent comme témoins de sa gloire et reçoivent la «force du disciple» (le contexte est-il celui de l'Ascension?). On a utilisé ici Mt et Jn. Le papyrus de Berlin 11710, du VI^e^ siècle, contient quelques répliques d'un dialogue entre Jésus et Nathanaël, qui développe Jn 1,49.

II. En 1973, le savant américain Morton Smith publia un extrait (qui s'interrompt brusquement) d'une lettre de Clément d'Alexandrie qu'il avait découverte en 1958 dans le monastère de Mar Saba, près de Jérusalem; cette lettre a été manuscrite sur les trois dernières pages blanches de l'édition des lettres d'Ignace d'Antioche, publiées par I. Voss en 1646. S'adressant à un certain Théodore (selon la notation initiale du copiste), Clément le met en garde contre les doctrines des Carpocratiens, une secte gnostique, et en particulier contre un *Evangile secret de Marc*, en usage auprès de ces derniers. Selon Clément, ce texte serait une falsification, effectuée par Carpocrate, d'un «Evangile plus spirituel» que Marc aurait effectivement écrit en plus de celui qu'il avait rendu public, et qu'il aurait laissé à l'Eglise d'Alexandrie; celle-ci l'aurait encore conservé à l'époque de Clément, n'en permettant la lecture qu'«aux seuls initiés aux grands mystères». Clément cite ensuite un fragment (qui s'insèrerait entre 10,34 et 35 du Marc canonique), ainsi qu'une autre phrase (après Mc 10,46) de l'Evangile conservé à Alexandrie: on y raconte qu'un jeune homme ressuscité par Jésus, «l'ayant regardé, se mit à l'aimer et commença à l'exhorter afin qu'il reste avec lui». Six jours plus tard, le jeune homme se rendit auprès de Jésus «vêtu d'un drap sur son corps nu (cf. Mc 14,51), et il resta avec lui cette nuit-là; en effet, Jésus lui enseignait le mystère du Royaume de Dieu». Parmi les adjonctions fautives que les Carpocratiens auraient opérées dans ce passage, Clément signale seulement «nudo cum nudo».

Ce texte pose des problèmes à plusieurs niveaux. La lettre de Clément est-elle authentique ? Personne, après Smith, n'a pu voir le manuscrit. M. Smith cite une grande quantité d'éléments lexicaux et stylistiques en faveur de l'authenticité, mais le contenu ne semble pas toujours correspondre à ce que révèlent les écrits de Clément (celui-ci ne parle par exemple jamais d'archives alexandrines contenant des textes secrets, et pour lui, la tradition ésotérique dans l'Eglise est orale). Mais même si la lettre est authentique et si Clément cite effectivement une autre recension de l'Evangile de Marc, quel rapport a-t-elle avec le Marc canonique ? Le débat est en cours. Selon les uns, l'« Evangile secret » est secondaire par rapport au texte canonique, desquels il tire des éléments en les combinant ; selon les autres, à l'inverse, le Marc canonique dériverait de l'« Evangile secret ». En ce cas, Matthieu et Luc se seraient fondés sur une version plus ancienne de Marc, tandis qu'il faudrait situer la version canonique au II^e^ siècle (cette hypothèse explique de cette manière, entre autres, les « accords mineurs » de Mt et Lc contre Marc). La première hypothèse nous semble plus vraisemblable.

III. On définit comme *agrapha* les paroles de Jésus qui ne sont pas incluses dans la rédaction la plus ancienne des évangiles canoniques. Selon cette définition, en font également partie les paroles comprises dans les évangiles judéo-chrétiens et dans les fragments de papyrus dont il a déjà été question, tout comme dans les évangiles, les Actes des Apôtres et les lettres apocryphes, qui seront traités plus loin. Nous ne tenons pas compte ici de la question de savoir si certaines de ces paroles peuvent se rapporter historiquement à Jésus. En renvoyant à la bibliographie citée ci-dessous pour des indications plus complètes, nous nous contenterons de signaler ici :

a) les paroles contenues dans le Nouveau Testament en dehors des Evangiles : At 1,4.7-8 ; 20,35 ; 1 Ts 4,15-17 ;

b) les variantes contenues dans certains manuscrits évangéliques : le logion appelé *logion Freer*, dialogue entre Jésus ressuscité et les disciples à propos de la fin du pouvoir de Satan, inséré en Mc 16,14 dans le codex W des Evangiles (V^e^ siècle) conservé dans la Freer Gallery of Art à Washington ; il faut noter également une variante du manuscrit D (V^e^ siècle) à Lc 6,5, où Jésus dit à un homme qui travaille le jour du sabbat : « Homme, si tu sais ce que tu fais, tu es bienheureux ; mais si tu l'ignores, tu es maudit et tu transgresses la Loi » ;

c) les paroles citées par des auteurs ecclésiastiques : la liste en est donnée par J. Jeremias (cf. bibliographie) ;

d) un *agraphon* qu'on trouve dans la littérature rabbinique : Talmud de Babylone, *'Aboda Zara* 17a (une parole de Jésus rapportée à R. Eliezer ben Hyrkanos par le chrétien Jacques de Kefar-Sekhanja, typique du genre des avis juridiques rabbiniques, comme réponse au problème suivant : est-il permis de construire un cabinet pour le pontife avec l'argent d'une prostituée qui ne peut être apporté au Temple ?) ;

e) de nombreux *agrapha* attribués à Jésus qui se trouvent dans la littérature musulmane, à commencer par le Coran, et en particulier chez Al-Ghazali (1059-1111).

Bibliographie : (I) Fragments sur papyrus : Textes : E. Klostermann, *Apocrypha II. Evangelien*, de Gruyter, Berlin 1929[3] ; K. Aland, *Synopsis quattuor Evangeliorum*, Deutsche Bibelgesellschaft, Stuttgart 1996[15] (voir l'index). Trad. française (choix, avec intr. et notes) de D. A. Bertrand, in Bovon – Geoltrain, *Ecrits apocryphes chrétiens* I, 407-431. Etudes : D. F. Wright, *Apocryphal Gospels : The «Unknown Gospel» (Pap. Egerton 2) and the Gospel of Peter*, in *Gospel Perspectives 5 : The Jesus Tradition Outside the Gospels*, ed. by D. Wenham, JSOT Press, Sheffield 1985, 207-232 ; J. Jeremias – W. Schneemelcher, *Fragmente unbekannter Evangelien*, in W. Schneemelcher, *NT Apokryphen* I, 80-92 ; H. Koester, *Ancient Christian Gospels* (Bibl. II.2), 205-216 (P. Egerton 2) ; D. Lührmann, *P. Ox. 4009 : ein neues Fragment des Petrusevangeliums ?*, NT 35 (1993) 390-410 ; E. Norelli, *Le Papyrus* Egerton 2 *et sa localisation dans la tradition sur Jésus. Nouvel examen du fragment 1*, in D. Marguerat – E. Norelli – J.-M- Poffet (éd.), *Jésus de Nazareth. Nouvelles approches d'une énigme*, Labor et Fides, Genève 1998, 397-435. (II) «*Evangile secret de Marc*» : M. Smith, *Clement of Alexandria and a Secret Gospel of Mark*, Harvard UP, Cambridge Mass. 1973 (édition, étude) ; trad. française, intr. et notes : J.-D. Kaestli, *Evangile secret de Marc*, in Bovon – Geoltrain, *Ecrits apocryphes chrétiens* I, 55-69 ; S. Levin, *The Early History of Christianity, in Light of the «Secret Gospel» of Mark*, in ANRW II.25.6, 1988, 4270-4292. (III) Agrapha : A. Resch, *Agrapha. Ausserkanonische Schriftfragmente* (TU 30,3/4), Hinrichs, Leipzig 1906[2] ; J. Jeremias, *Paroles inconnues de Jésus* (1965[4]), trad. fr., Cerf, Paris 1970 ; O. Hofius, *Versprengte Herrenworte*, in W. Schneemelcher, *NT Apokryphen* I, 76-79 ; D. A. Bertrand, *Agrapha patristiques*, in Bovon – Geoltrain, *Ecrits apocryphes chrétiens* I, 487-495 ; Id., *Variantes manuscrites*, ibid., 399-405 (trad., intr. et notes).

11. Evangile de Thomas

La *Réfutation de toutes les hérésies* attribuée à Hippolyte (5,7,20), ainsi qu'Origène (*Homélie 1 sur Lc*, datant de 233), Eusèbe de Césarée (*Histoire de l'Eglise* III,25,6) et d'autres auteurs, mentionnent un *Evangile de Thomas* (duquel la *Réfutation* cite une parole, à mettre en rapport avec le logion 4 de l'*Evangile*), régulièrement considéré comme hérétique ; à partir du IV^e^ siècle (Cyrille de Jérusalem, etc.), on le considère comme utilisé et même composé par les Manichéens. Un écrit de ce titre, dans une traduction copte, a été identifié en 1948 comme le deuxième texte du Codex 4 de Nag Hammadi (cf. *infra* p. 216 ; 1ère édition 1959).

Il consiste en une série de paroles (logia) ou de paraboles de Jésus (la numérotation établie par les savants varie ; nous nous en tenons à celle qui compte 114 logia et qui a été adoptée par l'édition critique), introduites par la phrase « Jésus a dit » et, dans certains cas, par une question des disciples (par exemple logion 6,

12, 18, 20, 21, 24, 37) ou par un mince cadre narratif, dans le genre des apophtegmes (par exemple 22, 60, 72, 79, 100); parfois il y a un véritable dialogue (13, 60, 61); certains logia sont en réalité une série de paroles à l'origine indépendantes (21). On se rendit compte que certains fragments de papyrus d'Oxyrhynque contenant des paroles de Jésus, publiés entre 1897 et 1904, provenaient de manuscrits de l'*Evangile de Thomas* dans l'original grec (P. Oxy. 1 = logia 26-33 + 77a; P. Oxy. 654 = prologue + logia 1-7; P. Oxy. 655 = logia 24 + 36-39). Les papyrus 1 et 655 peuvent être datés des débuts du III^e^ siècle, ce qui prouve que l'*Evangile de Thomas* circulait largement au II^e^ siècle. Les témoignages grecs attestent toutefois également de différences dans l'ordre des logia par rapport à la version copte.

Les paroles sont précédées du prologue suivant: «Voici les paroles secrètes que Jésus le vivant a dites, et qu'a transcrites Didyme Jude Thomas». Thomas apparaît comme l'un des Douze en Mc 3,18 et parallèles; Ac 1,13, et il semble particulièrement cher à l'Evangile de Jean (11,16; 14,5; 20,24-28; 21,2: sauf au chapitre 14, il est toujours appelé «Thomas dit Didyme»). Les noms Didyme et Thomas signifient tous deux «jumeau», respectivement en grec et en araméen (dans le P. Oxy. 654, mutilé à cet endroit, ne reste que le nom de Thomas et il n'y a pas de place pour intégrer à la fois Jude et Didyme; d'habitude, on préfère le premier nom). Jude et Thomas apparaissent comme deux apôtres différents en Lc 6,16; Ac 1,13, tandis qu'un frère de Jésus du nom de Jude est cité en Mc 6,3; Mt 13,55; et la lettre pseudépigraphe de Jude (cf. *infra* p. 152-153) se présente comme son œuvre. L'identification de Jude avec Thomas et sa désignation comme frère jumeau de Jésus semblent propres au christianisme syriaque. C'est en Syrie orientale que Jude, jumeau de Jésus, acquiert une grande importance dans la tradition: de là proviennent les *Actes de Thomas* (III^e^ siècle), et la tradition sur l'évangélisation d'Edessa affirmait au début du IV^e^ siècle (Eusèbe, *Histoire de l'Eglise* I,13,11) que c'est dans ce but qu'Addai y avait été envoyé par Thomas – probablement en opposition avec une tradition antérieure, chère aux gnostiques locaux, qui attribuait l'évangélisation directement à Thomas. Ce personnage est également défini comme jumeau de Jésus dans le *Livre de Thomas* retrouvé à Nag Hammadi. Dans notre texte, Thomas apparaît comme dépositaire d'une connaissance qui lui a été concédée par révélation: selon le logion 13, il est le seul – à la différence de Simon Pierre et de Matthieu – à avoir compris la véritable identité de Jésus. H.-Ch. Puech et G. Quispel ont montré à quel point cette caractérisation de Thomas est typique des *Actes de Thomas* et comment, dans cette tradition, Thomas est jumeau de Jésus non pas tant au sens charnel qu'au sens de jumeau mystique, *alter ego*, initié à la même connaissance.

Le genre littéraire du texte est celui du recueil de paroles, plus précisément de paroles sapientiales, consacrées au rapport entre Dieu et les êtres humains et entre ceux-ci et le monde, avec une attention particulière portée sur la nature et le destin de l'homme. Des paroles de ce genre se retrouvent dans la bouche de Jésus dans les évangiles canoniques, et soixante-dix-neuf paroles de l'*Evangile de Thomas* ont même des parallèles synoptiques, dont quarante-six dans Q. Depuis la publication du texte, la discussion a été vive quant au problème de savoir si Thomas dépend des évangiles devenus canoniques, dont il tirerait des paroles de Jésus pour les réinterpréter dans un sens gnostique. L'idée inverse semble préférable: l'ordre des paroles chez Thomas ne correspond à celui d'aucun des évangiles canonisés; en outre de nombreuses paroles de Thomas se présentent sous une forme plus archaïque que dans ces évangiles. Ainsi, dans la parabole du semeur (logion 9), les caractères rédactionnels de Mc 4,3-9 font défaut; il en va de même pour les trois paraboles qui se suivent en Mt 13,44-50, par rapport aux logia 109, 76 et 8 de l'*Evangile de Thomas*. Et dans les parallèles à Q manquent les caractéristiques que la critique attribue à une rédaction ultérieure de cette source, en particulier le retour de Jésus comme Fils de l'Homme pour le Jugement Dernier. Thomas et les évangiles canoniques n'ont donc en commun qu'un seul stade très ancien de la tradition des paroles de Jésus (cf. Koester, cité dans la bibliographie).

Le premier logion affirme: «et il a dit: celui qui parvient à l'interprétation de ces paroles ne goûtera point la mort». Une efficacité salvatrice est donc attribuée à une juste compréhension des paroles de Jésus, et dans ce sens, le texte se comprend lui-même comme un évangile, même si d'un point de vue littéraire il n'a rien à faire avec la «forme évangile» inaugurée par Marc. Aucun intérêt n'est accordé à la dimension historique de l'homme Jésus; le salut ne vient pas de sa mort et de sa Résurrection, mais de l'appropriation de la sagesse contenue dans les paroles de «Jésus le vivant» (qu'il ne faut toutefois pas identifier avec Jésus ressuscité: 22; 60; 100), qui permettent à l'être humain de trouver son véritable moi, en se soustrayant à l'emprise du monde. La découverte de cette œuvre a confirmé l'existence du genre littéraire présupposé pour la source Q: le recueil de paroles de Jésus, sans cadre biographique et sans récit de la Passion. Il est difficile de définir un principe général pour l'ordre des paroles de Jésus dans cet évangile; on trouve de petites séries reliées par la présence d'un mot clé, par exemple 2-3 «régner / le Royaume»; 73-74-75 «peu / nombreux»; ou des séries de paraboles introduites par «le Royaume (du Père) est comme...» (96-98; 107.109). Quoi qu'il en soit, chaque parole a un sens indépendant des autres; la provenance hétérogène des paroles, et probablement un processus de composition en plusieurs phases, ne permettent pas de ramener l'ensemble à une conception théologique homogène. Certaines lignes sont toutefois claires.

Comme on l'a déjà indiqué, il y a ici une différence marquée par rapport à la conception du Royaume propre à la tradition synoptique; chez Thomas, le Royaume est une entité non pas future mais présente, et il est fortement spiritualisé (113). Il consiste en une connaissance de soi-même, comme fils du Père vivant; il est à la fois à l'intérieur et à l'extérieur du croyant, parce que la connaissance que celui-ci a de lui-même est identique à celle que Dieu a de lui, c'est-à-dire qu'elle est identique à la Sagesse divine (3). Les élus, c'est-à-dire les solitaires (49), peuvent parvenir à cette connaissance; ils savent d'où ils viennent, à

savoir de la Lumière, où ils retourneront (49;50). Le terme grec *monachos* (49;16;75) désigne ici le «solitaire» comme celui qui a retrouvé l'unité originelle (4; 11; 22; 23; 106), antérieure à la séparation des sexes (22; 114: «toute femme qui se fera homme entrera dans le Royaume des Cieux»). On voit apparaître ici un très fort ascétisme sexuel, cohérent avec une conception négative du monde – défini comme un cadavre (56, cf. 80) duquel il faut se détacher (110) – et des relations interpersonnelles, en faveur d'une attitude extrêmement individualiste (55). Dans le monde, les êtres humains sont «ivres» et aveugles (28); Jésus est le révélateur, envoyé afin qu'ils boivent de sa bouche et deviennent semblables à lui (108); mais il ne doit pas être confondu avec les prophètes ou avec le Messie des Juifs (52). Le Royaume semble conçu comme un retour à l'état paradisiaque des origines (18: invitation à chercher non la fin – attente du futur Royaume de Dieu – mais le début, parce que là sera aussi la fin): citons ici le logion 37, avec la claire allusion qu'il fait au dépassement de la situation de Gn 3,10: «quand vous vous dévêtirez sans avoir honte et que vous ôterez vos vêtements et que vous les déposerez à vos pieds comme des enfants et que vous les piétinerez, alors vous verrez le fils du Vivant et vous n'aurez pas peur».

L'importance de Thomas, l'affinité avec les *Actes de Thomas* ainsi que la tendance encratite amènent à penser que l'Evangile de Thomas a été composé en Syrie orientale (Edesse?), vers le milieu du II^e^ siècle; les traditions dont il fait usage remontent certes au I^er^ siècle, mais il ne semble pas que l'on puisse prouver une composition très ancienne de cet Evangile. Bien qu'il ait été trouvé dans une bibliothèque gnostique et qu'il soit évidemment passible d'une lecture gnostique, l'*Evangile de Thomas* n'est pas à proprement parler un texte gnostique, c'est-à-dire qu'il ne présuppose pas les mythes fondamentaux du gnosticisme. Il développe la tradition des logia de Jésus dans le cadre d'une forte tendance antimondaine et encratite, en poussant à l'extrême certaines potentialités de la tradition sapientiale, dans la direction de la recherche d'un salut qui consisterait à retrouver sa propre unité intérieure, conçue en même temps comme unité originaire avec le Divin. Dans cette perspective, la mort de Jésus ne compte absolument pas: celui-ci n'est qu'un envoyé céleste qui doit soustraire les hommes à l'ébriété (les gnostiques parleront volontiers de sommeil) causée par leur dispersion dans le réseau des relations de ce monde, pour les reconduire à leur origine. C'est une synthèse qui ne pourra résister à la polarisation entre orthodoxie et gnosticisme durant la deuxième moitié du II^e^ siècle, processus au cours duquel cet Evangile sera absorbé par le camp gnostique et repoussé de la «Grande Eglise», comme nous l'avons vu au début de ce chapitre. Mais au II^e^ siècle sa tradition manuscrite, comme le montrent les papyrus conservés, n'est quantitativement pas inférieure à celle des évangiles qui seront ensuite canonisés.

Bibliographie: Edition: *The Coptic Gnostic Library. Nag Hammadi Codex II, 2-7, Together With XIII, 2*, Brit. Lib. Or. 4926(1), and P. Oxy. 1, 654, 655*, éd. B. B. Layton, I (NHS 20), E. J. Brill, Leiden [etc.] 1989, 37-128 (sous la direction de H. Koester, B. Layton, Th. O. Lambdin, H. W. Attridge). Trad. française, intr. et notes: C. Gianotto, *Evangile selon Thomas*, in Bovon – Geoltrain, *Ecrits apocryphes chrétiens* I, 23-53. Etudes: bibliographie immense; on peut partir de F. F. Fallon – R. Cameron, *The Gospel of Thomas: A Forschungsbericht and Analysis*, in ANRW II.25.6, 1988, 4195-4251; en outre: G. Quispel, *Gnostic Studies II*, Nederlands Historisch-archaeologisch Institut, Instanbul 1975; H.-Ch. Puech, *En quête de la Gnose II: Sur l'Evangile selon Thomas. Esquisse d'une interprétation systématique*, Gallimard, Paris 1978 (avec trad. du texte); H. Koester, *Ancient Christian Gospels* (Bibl. II, 2), 75-128; Y Janssens, *Evangiles gnostiques dans le corpus de Berlin et dans la bibliothèque copte de Nag Hammadi*, Centre d'histoire des religions, Louvain-la-Neuve 1991, 23-95.

12. Evangile de Pierre

Un manuscrit en parchemin du VIII^e^/ IX^e^ siècle, découvert au cours de l'hiver 1886-87 dans la tombe d'un moine à Akhmim en Haute Egypte, contient un long fragment narratif relatif à la Passion de Jésus, une recension grecque de l'*Apocalypse de Pierre*, ainsi que l'adaptation grecque du livre d'*Enoch*. Le premier texte commence immédiatement après le lavement des mains de Pilate (cf. Mt 27,24) et il se termine, au milieu d'une phrase, avec le début d'une scène de pêche en Galilée, au cours de laquelle se vérifiait certainement l'apparition du Ressuscité à certains disciples; le récit est raconté à la première personne par Simon Pierre (verset 60, cf. 26-27.59) et il a été immédiatement identifié – à juste titre certainement – avec l'*Evangile de Pierre*, connu par certains témoignages antiques. Parmi ceux-ci, il faut citer en premier lieu une lettre de l'évêque Sérapion d'Antioche (vers l'année 200), dont Eusèbe cite deux passages (*Histoire de l'Eglise* VI,12,3-6): une communauté de Rhossos, près d'Antioche, lui avait demandé la permission de continuer à lire l'*Evangile de Pierre*, et l'évêque l'avait d'abord accordée; ensuite, alarmé par des rumeurs d'hétérodoxie dans la communauté, il avait appris que l'Evangile avait été introduit par des «docètes»; il se l'était fait prêter et, après l'avoir lu, il avait trouvé qu'il correspondait pour l'essentiel à la véritable doctrine avec, en plus, des «préceptes supplémentaires». Comme l'a démontré E. Junod, Sérapion subordonne son jugement sur l'Evangile à un jugement sur l'orthodoxie de ses lecteurs; c'est Eusèbe qui, de manière tendancieuse, rapporte ce témoignage pour jeter une lumière négative sur l'*Evangile de Pierre*. Origène mentionne également l'Evangile (*Comm. à Mt* 10,17), mais il ne semble pas en avoir connaissance personnellement; quant à Eusèbe, il se limite à le citer dans la liste des livres non «catholiques» parce qu'ils ne sont pas reconnus par les écrivains ecclésiastiques (*Histoire de l'Eglise* III,3,2; III,25,6); c'est de lui que dépendent Jérôme et le *Décret gélasien*.

Deux minces fragments de l'*Evangile de Pierre* ont été retrouvés sur le papyrus P.Oxy.2949 (datant d'environ 200); l'un des deux rapporte quelques bribes de phrases correspondant à 3-5, tandis que l'autre est si peu lisible qu'on ne peut pas même le situer. Leur apport consiste d'abord à attester de la diffusion de cet Evangile en Egypte au II^e^ siècle, et à montrer ensuite que la forme du manuscrit

d'Akhmim constitue, dans une certaine mesure, une réélaboration, du fait que les variantes que l'on trouve dans les passages pourtant si restreints qui peuvent être mis en parallèle sont déjà nombreuses.

Comme on l'a dit, l'*Evangile* (nous adoptons pour le citer la division en 60 versets proposée par Harnack) s'ouvre avec le refus des Juifs de se laver les mains, comme vient de le faire évidemment Pilate, qui, à ce moment-là, quitte le lieu du procès. C'est donc Hérode avec « ses juges » qui condamne Jésus (1-2). Suivent la réclamation du corps de Jésus par Joseph d'Arimathée (3-5 ; dans les évangiles canoniques, cette demande a lieu après la mort de Jésus, Mc 15,43-45 par), les outrages à Jésus (6-9), la crucifixion entre les deux malfaiteurs, les ténèbres sur la terre, le dernier cri de Jésus, suivi de son « élévation » et du déchirement du voile du temple (10-20). La déposition de la croix provoque un tremblement de terre puis le retour de la lumière ; Joseph, après avoir reçu le corps des mains des Juifs, l'ensevelit dans son propre tombeau, tandis que les Juifs, se rendant compte du mal qui a été commis, commencent à sentir approcher le jugement et la fin de Jérusalem ; Pierre et ses compagnons, pourchassés et terrorisés, restent cachés (21-27). Des scribes, des Pharisiens et des Anciens demandent et obtiennent de Pilate un centurion et des soldats pour surveiller le tombeau et éviter le vol du cadavre ; le sépulcre est fermé et mis sous scellés, comme le constate d'ailleurs une foule venue le matin du sabbat (28-34). Mais la nuit suivante, avant l'aube, les soldats entendent une voix dans le ciel et voient descendre deux hommes enveloppés de lumière ; la pierre roule d'elle-même au loin, les deux hommes entrent dans le tombeau et en ressortent en tenant par la main un troisième personnage ; leur stature à tous trois est immense, en particulier celle du personnage central. Ils sont suivis de la croix, qui répond affirmativement à une question venue du ciel : « as-tu prêché à ceux qui dorment ? ». Un autre ange descend du ciel et entre dans le tombeau (35-44). Les soldats en réfèrent à Pilate, qui dégage sa responsabilité de celle des Juifs mais qui accepte de donner l'ordre aux soldats de garder le silence (45-49). Le matin, Marie-Madeleine et ses amies se rendent au tombeau pour pleurer Jésus ; elles trouvent le sépulcre ouvert et, à l'intérieur, elles voient le jeune homme assis, revêtu de lumière, qui leur annonce que le Crucifié est ressuscité et qu' « il s'en est allé là d'où il avait été envoyé ». Les femmes s'enfuient (50-57). Une fois terminée la fête des Azymes, les Douze rentrent chez eux, affligés ; Pierre et André, accompagnés de Lévi, se rendent au bord de la mer (de Galilée) pour pêcher (58-60). Ici, le texte s'interrompt : suivait sans doute une première apparition du Ressuscité en Galilée, comme promis en Mc 16,7 (mais dans l'*Evangile de Pierre*, celle-ci n'avait pas été annoncée par l'Ange).

Vaganay avait réfuté les tentatives de relier à l'*Evangile de Pierre* des épisodes de la vie de Jésus extérieurs à l'histoire de la Passion. Actuellement on n'a pas d'indices pour affirmer que celui-ci contenait d'autres éléments que l'ensemble Passion-Résurrection-apparitions ; même si le nouveau fragment P.Oxy.4009 en faisait partie, selon la proposition vraisemblable de D. Lührmann (cf. *supra* p. 93), ce dernier semble appartenir au récit d'une apparition du Ressuscité.

Aussitôt après sa découverte, un vif débat se développa quant au rapport entre l'*Evangile de Pierre* et les évangiles canoniques. Vaganay sembla y mettre fin en établissant la dépendance de l'*Evangile de Pierre* par rapport à ces derniers, mais la question a été rouverte récemment.

J. Denker, H. Koester, J.D. Crossan, entre autres, ont pensé – selon des modalités diverses – que les contacts avec les évangiles canoniques remontent à une tradition commune, et ils ont mis l'accent sur l'importance, dans la création du récit de l'*Evangile de Pierre*, de l'exégèse de passages vétéro-testamentaires, lus comme des prophéties de la Passion de Jésus. R.E. Brown maintient la thèse de la dépendance des évangiles canoniques, mais à travers une tradition orale fondée sur ceux-ci. A notre avis, l'*Evangile de Pierre* a une certaine connaissance de ces évangiles qui ont été ensuite canonisés, mais il ne se sent absolument pas lié par ceux-ci et il les utilise à l'instar d'autres traditions écrites ou orales, en partie au moins préexistantes à la rédaction des évangiles : c'est le cas par exemple de la description de la Résurrection de Jésus, que semble avoir connue également Matthieu. Ces traditions ne contiennent toutefois pas d'éléments historiquement dignes de foi, mais elles ont été élaborées dans un milieu chrétien hellénistique (l'ignorance du contexte et des institutions palestiniennes est frappante), sur la base d'exigences théologico-apologétiques et d'un intense travail d'exégèse sur des *testimonia* bibliques (illustré en particulier par Denker et Crossan, indépendamment de la thèse fragile de ce dernier sur un « Evangile de la croix » originel).

La polémique antijuive est évidente : ce sont Hérode et les Juifs, non Pilate, qui condamnent Jésus (1-2) ; ce sont eux, et non les soldats romains, qui le maltraitent, le crucifient, se partagent ses vêtements, le descendent de la croix et disposent de son corps (6-23 ; en 4, Pilate doit demander le corps à Hérode !) ; les soldats romains ne réapparaissent que pour monter la garde au tombeau (31). Cette élaboration va bien au-delà des évangiles canonisés, au fil d'un processus qui tend à faire toujours davantage endosser aux Juifs la responsabilité de la Passion et de la mort de Jésus ; on a relevé les rapports avec l'anti-judaïsme de l'homélie pascale de Méliton de Sardes. Un tel développement n'a évidemment rien à voir avec l'histoire et reflète une situation de polémique tendue entre chrétiens et Juifs, dont le présupposé est une prise de conscience claire de leur séparation et de leur opposition réciproques, ce qui déconseille de faire remonter ce texte au-delà de la charnière entre le I^er^ et le II^e^ siècles. La fonction des soldats romains est, elle aussi, apologétique : ils sont des témoins neutres de la Résurrection, laquelle ne se fonde donc pas seulement sur les affirmations des chrétiens. La description de la Résurrection est également secondaire du point de vue de l'histoire de la tradition mais, comme on l'a dit, il y a de bonnes raisons de la considérer comme antérieure à Matthieu, qui aurait conservé les gardes au tombeau en éliminant, non sans une certaine incohérence, la vision qui justifie leur présence.

Le docétisme présumé – c'est-à-dire le refus d'admettre la réalité de la dimension humaine de Jésus – constitue un autre point de discussion. Le lien entre cet *Evangile* et les « docètes » (dont nous ne savons rien) dans la lettre de Sérapion n'autorise pas en soi à tirer des conséquences quant à la théologie du texte. Des éléments comme l'apparente absence de souffrance de Jésus crucifié (10) ou l'utilisation du verbe *anêlêphthê* pour exprimer sa mort (19 : le verbe signifie « il fut élevé », mais il peut indiquer une mort tout à fait normale) ont été soulignés comme allant dans ce sens, mais ils ne sont pas convaincants. Quant à nous, nous croyons que l'*Evangile de Pierre* se situe dans une tradition théologique liée à

des milieux judéo-chrétiens hellénistes d'Antioche, qui se réclamaient de la mémoire de Pierre, étaient fortements intéressés à l'identité divine du Christ et tendaient à minimiser sa dimension humaine; certains développements gnostiques du IIe siècle pourraient provenir de tels cercles. Plutôt que d'un docétisme tout à fait conscient, on peut parler d'une tendance docétique générée par une sotériologie fondée sur le caractère supra-naturel de Jésus.

L'*Evangile de Pierre* semble donc né là où il a été attesté pour la première fois, à savoir dans la zone d'Antioche, même si les fragments en attestent une rapide diffusion en Egypte (la proposition de Mara en faveur de l'Asie mineure ne nous semble pas convaincante). La lettre de Sérapion constitue un *terminus ante quem*: la liberté prise par rapport aux traditions devenues ensuite canoniques déconseille à notre avis de faire descendre sa datation au-delà du milieu du IIe siècle.

Bibliographie: L. Vaganay, *L'Evangile de Pierre*, Gabalda, Paris 1930² (éd., trad, intr. et commentaire, qui reste encore très important); M. G. Mara, *Evangile de Pierre* (SChr 201), Cerf, Paris 1973 (éd., trad, intr. et commentaire). E. Junod, *Evangile de Pierre*, in Bovon – Geoltrain, *Ecrits apocryphes chrétiens* I, 239-254 (intr., trad., notes). Etudes: J. Denker, *Die theologiegeschichtliche Stellung des Petrusevangeliums. Ein Beitrag zur Frühgeschichte des Doketismus*, Lang, Bern-Frankfurt/M 1975; J. W. McCant, *The Gospel of Peter: Docetism Reconsidered*, NTS 30 (1984) 258-273; R. E. Brown, *The Gospel of Peter and Canonical Gospel Priority*, NTS 33 (1987) 321-343; J. D. Crossan, *The Cross That Spoke. The Origins of the Passion Narrative*, Harper & Row, San Francisco 1988; E. Junod, *Eusèbe de Césarée, Sérapion d'Antioche et l'Evangile de Pierre. D'un évangile à un pseudépigraphe*, RSLR 24 (1988), 3-16.

CHAPITRE 3

LA TRADITION JOHANNIQUE

On a l'habitude de désigner comme *Corpus johannique* un groupe d'écrits inclus dans le Nouveau Testament, que la tradition antique a attribués à Jean, fils de Zébédée, le disciple de Jésus: un Evangile, trois lettres et l'Apocalypse. L'Evangile et les lettres ne portent pas de nom d'auteur. La seconde et la troisième lettre sont signées «l'Ancien», alors que l'Evangile se réclame du témoignage d'un disciple particulièrement proche de Jésus, «le disciple que Jésus aimait». Evangile et lettres appartiennent certainement à une même tradition. Mais l'Apocalypse nomme son auteur, Jean, et dès le IIe siècle elle fut attribuée au fils de Zébédée; toutefois son langage et son univers de pensée présentent d'importantes différences par rapport à l'Evangile et aux lettres, en même temps que quelques affinités frappantes. On discute quant à savoir si le regroupement de l'Apocalypse avec l'Evangile et les lettres dans la tradition dépend simplement d'une attribution secondaire de tout l'ensemble à l'apôtre Jean, ou s'il existe un rapport historique. Dans ce chapitre nous traiterons de l'Evangile et des lettres qui, bien qu'ils appartiennent à des genres différents, ne peuvent être séparés historiquement; en revanche nous étudierons l'Apocalypse dans un chapitre ultérieur consacré aux premières apocalypses chrétiennes, où nous reprendrons également certains éléments de la discussion relative à son appartenance au «milieu johannique».

1. L'Evangile de Jean

Les propositions de structuration de l'Evangile de Jean sont nombreuses, et elles divergent sur plusieurs points. Nous allons en parcourir le contenu en indiquant certains points de repère. Une grande division intervient entre le chapitre 12 et le chapitre 13, avec lequel commence la Passion.

Les chapitres 1 à 12 ne présentent pas un développement linéaire. Le livre s'ouvre par un prologue en forme d'hymne, qui identifie Jésus avec le Logos préexistant (1,1-18); cette entité, sur laquelle avait réfléchi le judaïsme hellénistique (Philon d'Alexandrie), est la raison même de Dieu, mais elle est hypostasiée, c'est-à-dire qu'elle est devenue un personnage indépendant à côté de Dieu, dont le but est, entre autres, d'accomplir l'œuvre de la Création selon le projet